د. أمل مبروك

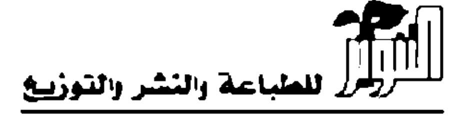
الفلسفة الحديثة



الكتاب: الفلسفة الحديثة
المؤلف: أمل مبروك

سنة الطبع ٢٠١١

الناشر:



بيروت - لبنان
هاتف: ٠٠٩٦١ ١ ٤٧١٣٥٧ فاكس: ٠٠٩٦١ ١ ٤٧٥٩٠٥
www.dar-altanweer.com
info@dar-altanweer.com

التنفيذ الطباعي: مؤسسة ديمو برس للطباعة والتجارة بيروت / لبنان

الإهداء

إلى روح أستاذي الدكتور محمود رجب

أهدي هذا العمل الذي

هو بعض فضل غرسه الطيب...

أمل مبروك

المقدمة

يختلف تاريخ الأفكار اختلافاً بيناً عن تاريخ الوقائع والأحداث. فإذا كان في وسعنا أن نعزل واقعة ما عن غيرها من الوقائع أو الأحداث الأخرى، فإنه من العسير - إن لم يكن من المستحيل - أن نفعل الشيء نفسه مع فكرة ما. لأن الفكرة لا يمكن عزلها عن سواها من الأفكار، فهي من ناحية تأتي كأثر لما قبلها وتؤثر من ناحية أخرى فيما يلحق بها من أفكار. فالتأثير والتأثر هو سمة غالبة على تاريخ الفكر البشري. أما التقسيم الذي نضعه للفصل بين أحقاب وعصور الفكر فهو تقسيم مصطنع وُضع من اجل التصنيف.

والملفت للنظر، أن هناك طرق شتى لتناول تاريخ الفكر الفلسفى. فقد يكون العرض عن طريق طرح الأفكار في سياقها التاريخي والاجتماعي وربط الفكر الفلسفي بالإطار الذي ظهر فيه، وقد يكون عن طريق عرض تاريخ الفلسفة عرضاً منهجياً للأفكار بمعزل عن الطرق السياسية والاقتصادية والاجتماعية... إلخ. وهذا الطريق الأخير هو الذي فضلنا أن نسلكه، فلم نرد أن نخوض في تفصيلات الظروف المحيطة بنشأة الفكرة، واقتصرنا على عرض الأفكار عرضاً تحليلياً أملين أن نفرد بحثاً مستقلاً، نتناول خلاله الجوانب المختلفة لفروع الأفكار الإنسانية منذ فجر الفكر البشري. انطلاقاً من هذا الفهم الخاص قمنا بتقسيم الكتاب إلى ستة أبواب رئيسية، كل باب يتكون من ثلاثة فصول: الباب الأول وعنوانه: بدايات الفكر الأوروبي الحديث، تناولنا فيه ثلاثة فصول. الفصل الأول يتحدث عن "عصر النهضة الأوروبية" وبينا فيه ماذا يمثل عصر النهضة؟ وكيف ظهرت النهضة أول

الأمر في إيطاليا، ثم تحدثنا عن أعلامها أمثال "دافنشي" و"ماكيافللي"، كما تحدثنا عن النهضة خارج إيطاليا ممثلة في أعمال "توماس مور". وختمنا الفصل بخلاصة النزعة الإنسانية التي جسدها بعمق "برونو". أما الفصل الثاني، فكان عنوانه: "حركة الإصلاح الديني"، تناولنا فيه كيف كان "لوثر" مصلحاً بروتستانتينياً، كما أوضحنا فيه الثورة الأخلاقية وحياة التطهر وأنهيناه بنتائج الإصلاح الديني.

والفصل الثالث والأخير عنوانه "نشأة العلم الحديث"، بينا فيه بوادر العلم التجريبي عند "روجر بيكون" و"وليم أوكام" ثم وضحنا أهمية العلم الطبيعي وظهوره في القرن السادس عشر، كما تحدثنا عن ثورة "كوبرنيكوس" ونظريته حول دوران الأرض وختمنا الفصل بتأييد "جاليليو" لهذه النظرية.

أما الباب الثاني، جعلنا عنوانه "الفلسفة العقلانية" استعرضنا فى الفصل الأول أفكار "ديكارت" باعتباره أباً للفلسفة الحديثة وكيف سميت فلسفته بالثورة الديكارتية. كما تناولنا المنهج الديكارتي بالتفسير وقواعد هذا المنهج ثم أوضحنا كيف شك في الحواس والعقل وانتهى إلى اليقين. وختمنا الفصل بميتافيزيقا "ديكارت"، تناولنا فيها الكوجيتو الديكارتي وإثباته لوجود الله ثم تفسيره للعالم الخارجي.

والفصل الثاني: تعرضنا لشخصية "اسبينوزا" حيث تناولنا أهمية المنهج الهندسي ونظرية المعرفة وأوضحنا أهمية فكرة الجوهر والتعريفات المختلفة التي أثارها "اسبينوزا" لهذه الفكرة من حيث أن الجوهر موجود بالضرورة وهو أزلي أبدي لا متناهي، كما بينا علاقة الجوهر بالطبيعة من حيث انتقال العقل من الطبيعة الطابعة إلى الطبيعة المطبوعة؛ أي من الله ذاته إلى الخلق.

وكان عنوان الفصل الأخير (من الباب الثاني) فلسفة "ليبنتز"، استعرضنا فيه نظرية المعرفة التي استخلص نتائجها من فكرة "المونادا أو الوحدة

العنصرية" ثم تحدثنا عن "المونادولوجيا" ومبدأ الانسجام الأزلي وبينا في هذا الجزء أهمية "المونادا" عند "ليبنتز" باعتبار أنها الجوهر الكائن القادر على الفعل حتى نصل إلى "المونادا" المركزية المطلقة التي تعلو فوق سلسلة المونادات الأخرى وختمنا الفصل بفكرة العدالة الإلهية وكيف تناول فيها "ليبنتز" مفهوم الخير الإلهي والحرية الإنسانية وأصل الشر في العالم.

وخصصنا الباب الثالث للحديث عن "الفلسفة التجريبية" ويضم فلسفة "بيكون" و"لوك" و"هيوم"، الأول باعتباره المؤسس الحقيقي للمنهج العلمي الحديث، حيث انصب اهتمامه على الطبيعة العامة للتفكير العلمي وعلاقته بالإشكاليات الفلسفية المتعلقة بالإنسان والكون. وفى معرض هذا، أوضحنا تصنيف العلوم الذي يعد أول مهام "الإحياء العظيم"، كما تحدثنا عن الجانب السلبي في "الأورجانون الجديد" وهو الخاص بنقد العقل والأوهام الشائعة بين الناس، ثم بينا الجانب الإيجابي المتمثل في المنهج الاستقرائي الذي يعتمد على فهمنا للطبيعة.

وثاني فيلسوف وهو "لوك" وترجع أهميته في أنه أول من وضع مشكلة المعرفة الإنسانية موضع البحث الفلسفى المستقل عندما أصدر كتابه "مقال عن الفهم الإنساني"، وفي عرضنا لفلسفته وقفنا عند رفضه لأهم مبدأ فى الاتجاه العقلي وهو الإيمان بوجود "الأفكار الفطرية" حيث رأى أن الإنسان يولد وعقله يشبه الصفحة البيضاء الخالية من أي معان أولية أو أي أفكار فطرية. كما أوضحنا أصل الأفكار من حيث تقسيمه لها إلى أفكار بسيطة وأفكار مركبة. وأنهينا الفصل بنظريته السياسية باعتباره مؤسس الاتجاه الديمقراطي الليبرالي في العالم الغربي.

أما "هيوم" فقد استعرضنا في فلسفته "تحليل المعرفة الإنسانية" من خلال تقويضه للأفكار الفطرية الموجودة في العقل، وتأكيده أن كل الأفكار تأتي

إلينا عن طريق الإحساس أولاً ثم التفكير ثانياً، كما تحدثنا عن مفهوم الاعتقاد الديني عند "هيوم" من منظور فكرة الدين الطبيعي الذي آمن أتباعه بوجود إله ولكنهم أنكروا الأسرار الدينية المتصلة بألوهية المسيح وصلبه، ودعوا إلى التسامح وحق الإنسان في حرية الفكر في المسائل الدينية والسياسية على السواء.

وإذا انتقلنا إلى الباب الرابع فسنجد عنوانه: "الفلسفة المثالية" عرضنا فيه مقدمة موجزة عن معنى المثالية في تاريخ الفلسفة ثم تناولنا في الفصل الأول فلسفة "كانط النقدية" بالدراسة والتحليل، وبينا معنى النقد من حيث أنه يعني نقد قدرة العقل بوجه عام فيما يتعلق بكل المعارف، كما أوضحنا الأهمية التاريخية للمشكلة النقدية. واستعرضنا - في هذا الفصل - الفلسفة المشروعة التى تختص بعالم الظاهر والفلسفة غير المشروعة التي تتعلق بعالم الميتافيزيقا التقليدية أو عالم الأشياء فى ذاتها. ثم تحدثنا عن الأخلاق الكانطية من خلال استعراض مفهوم الواجب الأخلاقي والأوامر المشروطة والأوامر المطلقة وقواعد الفعل الأخلاقي. وختمنا الفصل بمفهوم الدين عند "كانط"، حيث رأى أن الدين ليس عقيدة نظرية بل هو عبادة روحية.

وتناولنا في الفصل الثاني "فلسفة فشته" استعرضنا فيه علاقة "فشته" بالفلسفة الكانطية، ثم بينا طابع الذاتية في نظرية الوجود عنده حيث أرجع كل شيء إلى مبدأ واحد هو "الأنا" أو "الذات" ولهذا سميت مثاليته بـ "المثالية الذاتية".

أما الفصل الثالث، فخصصناه لفلسفة "شلنج" الذي أراد الخروج من الذاتية إلى الموضوعية وذلك بما قام به ضد "فشته" بأن أنشأ أولاً فلسفة الطبيعة ثم فلسفة الفن حتى وصل إلى مفهوم الحرية وتوكيد الوعي المسيحي.

والباب الخامس عنوانه: "المثالية المطلقة" تناولنا في الفصل الأول مثالية

"هيجل" الذي نجح في أن يعطينا أكثر المذاهب المثالية اتساقاً عندما قال أن الواقع النهائي هو روح مطلق. ويتناول الفصل عناصر فلسفة "هيجل" وهي علم المنطق أو علم الفكرة الخالصة، وفلسفة الطبيعة أو دراسة العالم الخارجي، ثم فلسفة الروح أي وحدة الفكر والطبيعة.

كما تناولنا بالحديث مفهوم الدين والمعرفة المطلقة وبينا كيف أن الدين يعد عند "هيجل" مرحلة ضرورية في التطور الجدلي للروح.

والفصل الثانى عنوانه "مثالية برادلى" الذى يعد من رواد الحركة المثالية الجديدة في إنجلترا، وتناولنا - في هذا الفصل - علاقة "برادلي" بفلسفة "هيجل" من خلال رؤيته للعالم واشتماله على ثلاثة مستويات: عالم الشعور المباشر، وعالم الفكر، ثم عالم الواقع أو المطلق. كما تحدثنا عن الترابط بوصفه معياراً للحقيقة حيث يسعى دائماً إلى هدف يحقق الفكر من خلاله غاية قصوى هي الوصول إلى المطلق، كما بينا حقيقة العالم عند "برادلي" من حيث هو يشكل وحدة كلية هي وحدة المطلق.

وتناولنا في الفصل الثالث "مثالية بوزانكت" الذي يُعد أيضاً من أتباع الحركة المثالية الجديدة، والتي تعتبر فلسفته إعادة بناء مستقلة وتوسعاً وتطبيقاً لتعاليم "برادلي". وعرضنا - في هذا الفصل - لمفهوم المنطق ونظرية المعرفة، عن طريق ارتباطه بصور الحكم والاستدلال وأيضاً من خلال أن مضمون المنطق هو نفسه مضمون الميتافيزيقا التي تتضح في عملية الترابط. ثم تحدثنا عن "الأخلاق والسياسة" عند "بوزانكت" الذي يعد أول مفكر انجليزي يقوم بعملية إحياء حقيقية لفكرة الدولة.

نصل إلى الباب السادس والأخير وعنوانه "فلسفة الحياة" استعرضنا فيه أولاً: فلسفة "شوبنهور" باعتباره أول فيلسوف يركز بعمق على مفهوم الإرادة لا على العقل، كما أنه أول من اتجه من الفلاسفة الغربيين إلى الشرق

وخصوصاً "الهند". وتناولنا مفهومه للعبقرية التي تعنى إنموذج الإنسان الذي استطاع أن يحرر عقله من سلطة الإرادة. كما بينا بالدراسة والتحليل النظرة التشاؤمية التي اتسمت بها فلسفة "شوبنهور" حيث رأى أنه يكفي أن يتطلع أشد الناس تفاؤلاً على أماكن البؤس والتعاسة والمرض والقتال والجريمة ليرى إلى أي حد كان هذا العالم هو أفضل عالم ممكن، وأن المذاهب التي تدعو إلى التفاؤل ما هي إلا مذاهب لفظية خالية من المعنى؛ ولا أحد يظن أن الإيمان المسيحي يدعو إلى التفاؤل وإنما العكس وذلك يجعل الحياة والشر كلمتين مترادفتين.

ثانياً: فلسفة "نيتشه" الذي تحدث عن إرادة القوة التي تحل محل "الأخلاقية"، فقد أبى الإنسان – من وجهة نظره – أن ينحصر في نظام من الأوامر والنواهي وأن يقيد نفسه بقيم ثابتة واتخذ هدف أخر هو المزيد من الإعلاء بحياته والسعي إلى إثرائها وهذا السعي هو إرادة القوة، وتتحدد هذه الإرادة فى مفهوم "السوبرمان" أو الإنسان الأعلى كما تصوره "نيتشه" وهو ليس امتداد للفرد الأرستقراطي المنعزل، بل أنه سيظهر من المجموع أي من أولئك الذين كان "نيتشه" يعدهم عبيداً لا سادة.

كما تناولنا ثالثاً: فلسفة "برجسون" ومفهومه عن "حدس الديمومة" الذي يعد المحور الذي تدور حوله كل فلسفته. وهو يعني بـ "الديمومة" الزمان الحقيقي أو "الديمومة الباطنة" على نحو ما تحياها الذات في الزمان. كما بينا كيف تنبع مشكلة الحرية من اكتشاف "برجسون" للزمان الحقيقى أى أن الديمومة المتصلة والاستمرار المطلق هو الذى أدي به إلى القول بالحرية على اعتبار أنها واقعة مباشرة من معطيات الشعور الإنساني، كما تحدثنا عن مفهوم "التطور الخالق" الذي يعد عند "برجسون" بحثاً يشمل علم الحياة وعلم الكون لكي ينتهي به في خاتمة المطاف إلى العلم الإلهي.

ونأمل أن يحقق هذا العرض الذي قمنا به لتاريخ الفلسفة الحديثة الهدف الذي وُضع من أجله وهو بيان السمة الرئيسية لتاريخ الأفكار المتمثلة في التأثير والتأثر، والله الموفق.

الباب الأول

بدايات الفكر الأوروبي الحديث

الفصل الأول: عصر النهضة الأوروبية

الفصل الثاني: حركة الإصلاح الديني

الفصل الثالث: نشأة العلم الحديث

الفصل الأول

عصر النهضة الأوروبية

تمهيد

حين بدأت نظرة العصور الوسطى إلى العالم في الاختفاء خلال القرن الرابع عشر، أخذت تظهر بالتدريج قوى جديدة عملت على تشكيل العالم الحديث[١].

فقد بنت أوروبا تدريجياً أسس حياة ثقافية خاصة بها، وذلك عندما تقدمت الحياة الزراعية، وأصبحت تنتج فائضاً من المحاصيل رافق تصريفه طلب منتجات البلاد الأخرى، فنشأت بلدان ذات أسواق تجارية لتبادل السلع المحلية وتصريف البضائع الواردة من الشرق. وبقيام المدن الكبيرة المزدحمة بالسكان وازدياد أوقات الفراغ، واتساع أنواع الاهتمام؛ تولد حب استطلاع عقلي، كان من مظاهره فحص الاعتقادات القائمة والتطلع إلى معارف أخرى[٢].

كما أن تحول الكنيسة عن صيغتها المحلية الغالبة في القرون الوسطى إلى نظام البابوية الشامل بمؤسساته الجديدة المتعددة، هيأ للأفراد متسعاً من

---

(١) برتراند رسل، حكمة الغرب، ترجمة د. فؤاد زكريا، سلسلة عالم المعرفة، الكويت عدد (٧٢) الجزء الثاني، ١٩٨٣، ص١٧.

(٢) جون هرمان راندال، تكوين العقل الحديث، ترجمة د. جورج طعمة، دار الثقافة - بيروت، الجزء الأول، ١٩٦٥، ص٥٦.

الوقت لإرضاء فضولهم الفكري؛ وقد أدى هذا بدوره إلى زيادة المهتمين بالحياة الفكرية وخلق - بصورة غير مباشرة - تربة خصبة للاتجاهات الجديدة في الفكر، فشهد القرن الثالث عشر نشوء جمهور علماني ذي اهتمام بالأدب والعلم[١].

ثم إن الحروب الصليبية - وهي أولى مغامرات أوروبا للتوسع - أتاحت للكثيرين من أبنائها فرص للاحتكاك بالثقافة العربية الإسلامية التي كانت تفوق الثقافة الأوروبية بمراحل كثيرة؛ كما أن غزو القسطنطينية عام ١٢٠٤م فتح المجال للإطلاع على ثقافة اليونان. وبالرغم مما لهذه الأحداث من أهمية، فإن نضوج الشعوب الأوروبية لم يأت نتيجة لحادث واحد - كحصول احتكاك أو نشوء مؤسسة - وإنما كان ثمرة للنمو البطيء لمجتمع القرون الوسطى في الحقل الاقتصادي.

ولقد أقام أبناء أوروبا الغربية - في الفترة الواقعة بين مطلع القرن الثاني عشر ونهاية القرن الثالث عشر - حضارة كانت إلى حد بعيد متسعة وشاملة. فظهر اتجاه حديث يتمثل في نزعة تجريبية هدمت بعض المذاهب الكبيرة التي وُضعت من قبل، وأخذ يتلاشى أثر القول بالضرورات العقلية؛ وبدأ يصبح للملاحظة دور في البحث عن تفسير الظواهر الطبيعية[٢].

وقد توصل عدد من كبار علماء "باريس" إلى اكتشافات هامة في دراسة

(١) المرجع السابق، ص ص٥٦ - ٥٧.
انظر أيضاً:
Brain, P. Copenhaver and Charles B, Schmitt Renaissance Philosophy, Oxford, University Press, 1992, pp. 1 – 2.

(2) Paul Oskar Kristeller, Medieval Aspects of Renaissance Learning, edited and translated by Edward P. Mahoney, Duke University Press, 1974, pp. 4 – 5.

الحركة والأجسام الساقطة، فوضع "جون بوريدان" J. Buridan مفهوم الاستمرارية واعتبر الجاذبية حركة تسارعية متسقة. وحاول "ألبرت أوف ساكسوني" A, of Saxony أن يضع قوانين للأجسام الساقطة ومفهوم الكتل أكثر دقة مما عرف حتى زمانه. واتخذ "نقولا أوف أوريزم" N. of, Oresme ثلاث خطوات حاسمة: فأخترع فكرة الهندسة التحليلية، واكتشف قانون الحركة التسارعية، ودافع بشدة عن حركة دوران الأرض وكانت فرضية واسعة الانتشار. وهكذا استبق العلماء في عام ١٣٧٥م عبقرية كوبرنيكوس وكبلر وجاليليو وديكارت[١].

إن يعني سرعة تقدم العلم لم تكن تعني سوى انتقال الاهتمام الفكري إلى مشاكل الحركة الأدبية الإنسانية ووجود ضرورة لتمثل مجموعة جديدة من القيم. لكن الأفكار الرئيسية لعلم الطبيعة الرياضي كان قد توصل إليها تلامذة "أوكام" في القرن الرابع عشر، أي قبل مائتي عام من التطور التكنولوجي بشكل يكفي لدعم النمو العلمي بثبات واستمرار.

وما أن انتصف القرن الخامس عشر حتى كانت الفلسفة الاسمية قد نضجت في انجلترا وفرنسا، وقضت على جهود المدرسيين[٢] في سبيل

---

(١) جون هرمان راندال، تكوين العقل الحديث، ص ٣٣٧.

(٢) لفظ المدرسية أو "الأسكولائية" Scholasticism هي الفلسفة التي نشأت في مدارس Schola أو تطورت فيها أو تبناها ودافع عنها خريجو المدارس. وقد كانت كلمة "Scholasticism" تطلق على المدرس الذي يقوم بالتدريس وعلى خريج المدرسة في وقت واحد. ولقد انتشرت هذه المدارس في عهد "شارلمان" خصوصاً في فرنسا وألمانيا. وكانت في معظمها دينية، إما مدارس رهبان ملحقة بالأديرة أو مدارس أسقفية لتعليم رجال الدين الذين لا يريدون الرهبنة.
انظر في ذلك:
د. عبد الرحمن بدوي، فلسفة العصور الوسطى، وكالة المطبوعات الكويت – دار القلم بيروت، ١٩٧٩، ص٤٣.

إقامة فلسفة تتفق مع الدين، كما وجهت ضربات قاسمة إلى العلم الطبيعي الأرسطي بجامعة باريس في القرن السادس عشر، وظاهرت الأمراء في تمردهم على السلطة البابوية[١]. ونشأت نظرية الحق الإلهي للملوك في أول عهدها كمحاولة لتحرير الحكومة المدنية أو العلمانية من رقابة البابا والكهنة.

وقد شهد القرن السادس عشر عصراً ذهبياً زاهراً بلغ أقصى أوجه عندما اكتشفت القارة الأمريكية، وتحول مجرى التجارة من البحر الأبيض المتوسط إلى المحيط الأطلسي، فارتفع بذلك شأن الأمم المتاخمة لذلك المحيط (أسبانيا وفرنسا وهولندا وانجلترا) وتبوأت في عالم التجارة والمال تلك المكانة الرفيعة التي كانت تنعم بها إيطاليا من قبل، حينما كانت القارة الأوروبية تتخذ منها ثغراً لتبادل التجارة بينها وبين الشرق.

انتقلت التجارة من البحر الأبيض إلى المحيط الأطلسي. فانتقلت معها النهضة من فلورنسا وروما وميلانو والبندقية إلى مدريد وباريس وأمستردام ولندن. ثم لم تكد تتحطم القوة البحرية الأسبانية عام ١٥٨٨م حتى تخلصت انجلترا بالذات من أقوى منافسيها، فاتسع نطاق التجارة الإنجليزية اتساعاً كبيراً، وأخذت مدنها تعج بالصناعة وتزخر بها، وبدأ ملاحوها يطوفون حول الأرض رواداً كاشفين. ولم يكن نهوض انجلترا في عصرها الذهبي مقصوراً على انتعاش التجارة أو ازدهار الصناعة وارتقاء الملاحة؛ بل اتسع حتى شمل الآداب والعلوم[٢].

أيضاً: اتين جلسون، روح الفلسفة المسيحية في العصر الوسيط، ترجمة وتعليق د. إمام عبد الفتاح، مكتبة مدبولي، القاهرة، ١٩٩٦، ص٢٨ من تعليق المترجم

(١) يوسف كرم، تاريخ الفلسفة الحديثة، دار القلم بيروت - لبنان، ص٥.

(٢) انظر في ذلك: د. قيس هادي أحمد، نظرية العلم عند فرانسيس بيكون، دار الشئون الثقافية العامة، بغداد، ١٩٨٦، ص١٩.

حطمت القوى الجديدة الناشئة في الحياة الاجتماعية الأوروبية، القيود والمفاهيم التي فرضتها السلطة الكنسية في روما طيلة القرون الوسطى، ولم تكتف بخلق كنائس وطنية جديدة، ولكنها أوجدت أيضاً فرقاً دينية جديدة - أشهرها البروتستانتية في انجلترا - وبفضل المنافسة التى نشأت بينها تمكنت العلوم والمذاهب العقلية أن تؤسس لنفسها معقلاً حصيناً. وقد أحدثت هذه النزعات ذاتها تغيرات أعمق في حياة العالم المسيحي (الاقتصادية والسياسية). وهنا أيضاً أوضحت الأحوال الجديدة عن ذاتها بنظريات ومثل عليا جديدة. ونشأ عن هذا الاتجاه مفاهيم سياسية جديدة سيطرت على عالم الفكر والعمل، كما نشأت مثل عليا في العلاقات الدولية لم تتغير تغيراً ملحوظاً منذ ذلك الحين[١].

وقد كان انفصال الكنائس الوطنية عن كنيسة روما ثورة سياسية تمثلت في استبدال المثل العليا لعالم مسيحي موحد ضعيف الارتباط بعضه ببعض، يعمل لخدمة الله والإنسان بإرشاد من سلطة روحية هي "الكنيسة"، بمثل أعلى آخر قوامه دول مستقلة مطلقة السيادة في أراضيها، مسئولة تجاه ذاتها، تجد ضمانة أفعالها في القوة[٢].

ماذا يمثل عصر النهضة؟

عصر النهضة يمثل حركة فكرية نشأت أولاً في "إيطاليا" في الفترة من القرن الرابع عشر حتى نهاية القرن السادس عشر، ازدهرت خلالها الأنشطة الفكرية والفنية. ويعني لفظ "النهضة" Renaissance إعادة الولادة Rebirth والتجديد Renewal. وجاء من الفعل الفرنسي Renaitre أي

(١) جون هرمان راندال، تكوين العقل الحديث، ص ٢٨١.
(٢) المرجع السابق، ص ص٢٨١ - ٢٨٢.

يولد مرة أخرى to be born again ومن اللفظ اللاتيني Renasci[1].

وقد عاصر مفهوم "عصر النهضة" مفهوم الرومانسية أو كما يسميه البعض "الرومانتيكية" Romanticism، فكلاهما له دلالة على النزعة الفردية، وعلى الاهتمام بالأدب والفن بصفة خاصة والفلسفة على وجه العموم. وأصبح هذا المفهوم يشير - في أنحاء أوروبا - إلى أعمال "أوجست فلهالم" August Wilhelm وشليجل Schigel وغيرهما. ولم تبدأ معارضة مفهومي النزعة الكلاسيكية والنزعة الرومانسية إلا في القرن الثامن عشر وخاصة لدى الشعراء الألمان مثل: "دنهام Denham" و"درايدن Dryden" و"بوب Pope"[2].

ظهرت النهضة الأوروبية أول الأمر في إيطاليا - كما سبق القول - منذ أوائل القرن الرابع عشر تقريباً، واستمرت حوالي قرنين من الزمان. وكان من أهم خصائصها التحرر من سلطان الكنيسة ورجال الدين، والتمرد على قواعد الأخلاق المتفق عليها؛ ورفض الفلسفة المدرسية التي جاء بها العصر الوسيط.

ونلاحظ أن سلطان الكنيسة الكاثوليكية (أو سلطات البابوات) قبل عصر النهضة كان سلطاناً طاغياً. وكان يوجد نوعان من السلطة آنذاك: السلطة المدنية وتتمثل في الحكومة القائمة، والسلطة الدينية وتتمثل في البابا

(1) Edward Craid, Routledge Encyclopedia of Philosophy, London and New York, 1998, p. 264.

وأيضاً:

James Collins, A History of Modern European Philosophy, Lanham, New York, London. 1986, p. 19.

(٢) د. إبراهيم مصطفى إبراهيم، الفلسفة الحديثة (من ديكارت إلى هيوم)، دار الوفاء للطباعة والنشر، الإسكندرية، ٢٠٠٠، ص ٤٥.

وقساوسته والإدارات التابعة لهما. وكان البابا يتدخل حتى في نشر الكتب الفلسفية والعلمية التي تدرس في الجامعات أو تلك التي تنتشر خارج الجامعة. فقد كان يسمح مثلاً بنشر كتب "أوغسطين" و"أنسلم" و"توما الاكويني"، ويمنع نشر أو تدريس أجزاء من كتب "أفلاطون" أو "أرسطو" إلا ما كان متفقاً مع عقائد الكنيسة[١].

وكان البابا يتدخل في شئون الملوك ورؤساء الحكومات حتى أن رضى الله كان يقاس بمدى استمرار البابا في الحكم. ولم يمنع كل هذا من نشر الادعاءات والأكاذيب مثل: أن مفاتيح الجنة فى أيدي رجال الدين يدخلها من يشاء من الناس بإذنهم. ومن أراد الجنة فعليه أن يتقرب إليهم بالمال، ومن يرضى عنه رجل الدين يمنحه ما كان يسمى بـ "صكوك الغفران"، مما شجع عامة الناس على اقتراف الذنوب والمعاصي ثم يذهبون إلى رجال الدين القساوسة للاعتراف لقاء مبلغ من المال يدفعونه.

ومن هنا، دعت حركة النهضة إلى التحرر من سلطة الكنيسة، كما دعت أيضاً إلى التحرر من سلطان الفلسفة المدرسية، مما أدى بالفلاسفة إلى إقامة أنساق فلسفية بديلة ورفض الخضوع لسلطان أفلاطون وأرسطو ورجال الدين.

النهضة فى إيطاليا

لقد أصبحت لحركة النهضة في إيطاليا ركيزة أقوى مما أصبح لها فيما بعد في البلاد الواقعة شمال الألب. كانت إيطاليا عندئذ منقسمة – من الوجهة السياسية – إلى عدة مدن كبرى، ففي شمال إيطاليا كانت توجد عدة مدن يؤلف كل منها دولة، وفي الوسط كانت منطقة حكم البابا، وفي

(١) المرجع السابق، ص٤٦.

الجنوب مملكة "نابولي" و"صقلية". وكانت أقوى مدن الشمال هي "ميلانو" و"البندقية" و"فلورنسا". وكانت هناك نزاعات دائمة بين الدويلات، فضلاً عن صراعات بين الفئات المتنافسة داخل كل مدينة. وقد كان النبلاء وحكام المدن يحارب بعضهم بعضاً بمساعدة مرتزقة محترفين كان هدفهم هو المحافظة على حياتهم، وهكذا أصبحت إيطاليا ميداناً للمعارك بين ملك فرنسا والإمبراطور، وبالتالي ظلت البلاد منقسمة وخاضعة للسيطرة الأجنبية، وظلت نابولي وصقلية أسبانية، على حين أن الأراضي الواقعة تحت سيطرة البابا ظلت تتمتع باستقلال يحترمه الآخرون[١].

وبقيت "البندقية" خارج دائرة السياسة الإيطالية، وخاصة في القرون الأولى من عظمتها؛ فلم يقهرها البرابرة واعتبرت نفسها - في البداية - خاضعة للأباطرة الشرقيين. وكانوا قد اكتسبوا قوة وثراء عن طريق الحروب الصليبية، وبعد أن هزموا منافسيهم في "جنوا" سيطروا على التجارة في كافة أرجاء البحر المتوسط، وعندما استولى الأتراك العثمانيون على القسطنطينية عام ١٤٥٣م، بدأت البندقية تتدهور. وقد كان من الممكن للبندقية أن تخرج سليمة من هذه المحنة، لولا كشف طريق رأس الرجاء الصالح إلى الهند واكتشاف العالم الجديد[٢].

وكان لـ "فلورنسا" شأن كبير في مجال الفكر والأدب، حتى أن بعض المؤرخين يشبهها بأثينا في عصر ازدهارها. اجتمع في "فلورنسا" حب المال والجمال، والانفتاح على العالم، والتطلع إلى المعرفة؛ ونشأ فيها مؤرخون تربوا على حب التاريخ الروماني والإغريقي، وعركوا الحياة في المجالس المدنية وفي بلاطات الأمراء الأجانب.

---

(١) برتراند رسل، حكمة الغرب، الجزء الثاني، ص ص ٢٥ - ٢٦.

(٢) المرجع السابق، ص٢٦.

وأحرزت "فلورنسا" تقدماً كبيراً في مجالات مختلفة منها: الأدب والعلم والصناعة والتجارة، ومنها خرج علم الاقتصاد السياسي. ويعتبر "جيتشارديني" أهم مؤرخ لفلورنسا، وقدم في سنواته الأخيرة كتابيه: "حوار في نظام فلورنسا" و"الحكاية الفلورنسية"، وهما من أفضل ما كتب في هذا المجال[١].

أعلام عصر النهضة

ليوناردو دافنشي Leonardo da Vinci

[١٤٥٢ - ١٥١٩]

لم تصل إلينا غير معلومات قليلة عن "دافنشي" الذي تنوعت اهتماماته، فجمع بين العلم والفن، وذاعت شهرته كأكبر فنان (رسام ونحات) في هذا العصر. والحق أنه قد أحاط نفسه بسياج من السرية والكتمان، ولم ينشر في حياته شيئاً من مؤلفاته وبحوثه - ولذلك ظل في عزلة تامة - ولم تصل إليه جهود الباحثين والدارسين.

ولكن من الممكن أن نقول عنه، أنه أول من فكر في تطبيق الرياضة على الطبيعة، وأول من أكد أهمية التجربة ودورها في العلم الحديث. فالتجربة - عنده - يجب أن تكون هي المصدر الأول للعلوم، وأصل اليقين. وكل علم لا يبدأ من التجربة ولا ينتهي بها، يكون في نظره علماً زائفاً[٢]. وليست التجربة - عند دافنشي - مجرد الإدراك الحسي، بل البحث عن العلاقات

---

(١) د. إبراهيم مصطفى إبراهيم، الفلسفة الحديثة (من ديكارت إلى هيوم)، ص ص ٤٧ - ٤٨.

(٢) د. نازلي إسماعيل حسين، الفلسفة الحديثة، المكتبة القوميـة، ١٩٨٣، ص ص ٦١ - ٦٢.

الضرورية بين الأشياء، ووضع هذه العلاقات في صيغ رياضية تخلع على نتائج التجربة يقيناً كاملاً وتسمح باستنتاج الظواهر المستقبلة من الظواهر الراهنة[١].

ولقد أضاف رؤيته الفنية والجمالية إلى رؤيته العلمية للطبيعة، فالعالم يكشف عن هيكل الطبيعة، بينما الفنان يكشف عن لحمها وسداها. ولذلك كان الرسم فى نظره أروع لغة الفكر والروح. أن الفن عند "دافنشي" يحتل مكانة الميتافيزيقا التقليدية بجانب العلم. فالعلم هو بداية معرفتنا بالطبيعة، والفن هو النهاية، أما الميتافيزيقا فليست بالضرورة العلم الذي يفسر لنا مبادئ الفيزياء، ذلك لأن العلم الطبيعي مستقل بذاته عن كل معرفة أخرى؛ ولكنه لم يصل إلى درجة العلمية المتطرفة التي تنبذ كل ضرب من المعرفة الإنسانية[٢].

نيقولا ماكيافللي Nicola Machiavelli

[١٤٦٩ - ١٥٢٧]

ولد ماكيافللي عام ١٤٦٩، في الفترة التي يسميها مؤرخ من أكبر المؤرخين الإنجليز "ج - ا سيموندز" J. A. Symonds "عصر الطغاة" وهو حفيد أسرة عريقة يرجع تاريخها إلى القرن التاسع، عُرفت بمقتها الشديد لحكم آل مديتشي؛ فلقد لقي أحد أفرادها حتفه في ظلمات السجن لكراهيته الشديدة لحكم هذه الأسرة، التي لم يكن يؤيدها من أسرة ماكيافللي عموماً فرد بعينه[٣].

---

(١) يوسف كرم، تاريخ الفلسفة الحديثة، ص ١٧.
(٢) د. نازلي إسماعيل حسين، المرجع السابق، ص ٦٣.
(٣) نيقولا ماكيافللي، دراسة تحليلية محورها كتاب الأمير، ترجمة وتحليل وتعليق محمد مختار الزرقوقي، مكتبة الأنجلو المصرية، ص ١٤.

إن المعلومات عن سنواته الأولى قليلة وضئيلة، ولكن أباه قد رباه منذ طفولته تربية إنسانية، تقوم على الإيمان بقوى الإنسان، أما اشتغاله بالسياسة فقد بدأها عام ١٤٩٤، عندما طردت أسرة "مديتشي" من فلورنسا في هذا الوقت خضعت المدينة لتأثير سافونا رولا Savonarola المصلح الدومينكاني الذي تصدى للرذيلة والفساد المنتشرين في عصره. وقد دفعه حماسه الشديد إلى التصادم مع إسكندر السادس، البابا الذي ينتمي إلى أسرة يورجيا، فأعدم حرقاً في عام ١٤٩٨، وكان من الضروري أن تثير هذه الأحداث أفكاراً عن طبيعة السلطة والنجاح السياسى. وخلال الوقت الذي ظلت فيه أسرة "يورجيا" منفية، كانت فلورنسا جمهورية، وظل " ماكيافللي" يحتل منصباً عاماً حتى عودة الأسرة إلى الحكم في عام ١٥١٢. ولما كان قد عارض هذه الأسرة طوال الفترة السابقة، فقد أصبح بعد عودتها غير مرغوب فيه. فأرغم على اعتزال الحياة العامة، وكرس حياته منذ ذلك الحين للكتابة في الفلسفة السياسية وما يتصل بها من موضوعات. ولم تنجح المحاولة التى بذلها لاستمالة آل مديتشي مرة أخرى عن طريق إهـداء كتابه المشهور "الأميـر" إلى "لورنتسو" الثاني في عام ١٥١٣ [١].

توفى "ماكيافللي" عام (١٥٢٧) وهي السنة التي قام فيها مرتزقة الإمبراطور شارل الخامس باجتياح روما ونهبها. وقد كانت آخر كلماته "اكتشفت نظاماً جديداً لحماية الوطن" هذه هي حياة وطني عاش يدعو إلى "سياسة الواقع" وكان نفسه فريسة لسراب الأمل، حاول جاهداً أن ينفذ إلى صميم العمل السياسي، ويتفرغ له من أجل الوطن.

عنى "ماكيافللي" بالسياسة عملياً ونظرياً، وكانت نظراته السياسية تتركز

---

(١) برتراند رسل، حكمة الغرب، ص٢٩.
انظر أيضاً: James Collins, op. cit., p. 27.

حول كيفية الحصول على السلطة (الحكم) والمحافظة عليها. ولما كان هذا هو الهدف، فلا محل للاعتبارات الأخلاقية. إن الغرض هو النجاح السياسي، ولهذا انصب بحثه على بيان أنواع الأعمال التي من شأنها أن تؤدي إلى النجاح السياسي في مختلف المواقف. وقد هيأ له هذا النظر أحوال مدينة "فيرنتسة" نفسها. فهذه المدينة - في القرنين الخامس عشر والسادس عشر - كانت مدينة المال والتجارة، وبالتالي كان الهدف هو تقدير المكسب والخسارة، فلا غرو أن جاء تصور "ماكيافللي" للسياسة على أنها صفقة مالية تجارية المهم فيها هو الربح، لا مراعاة قواعد الأخلاق[١].

والمنهج الذي اتبعه "ماكيافللي" في كتابيه الرئيسيين في السياسة "الأمير" و"المقالات" (وقد كتبهما بين عام ١٥١٣ وعام ١٥٢١ ونشرهما عام ١٥٣٢) هو إيراد عدة شواهد مأخوذة من التاريخ ومن أحداث عصره لتأييد قضية معينة تتناول شروط النجاح السياسي. وفي كتبه جميعاً يقارن بين الأخلاق القديمة والأخلاق المسيحية، فيرى أن القدماء كانوا يحبون الجاه والصحة والقوة، وكانت دياناتهم تخلع هيبة إلهية على القواد والأبطال والمشرعين، أما المسيحية فإنها على العكس ترجئ غاية الإنسان إلى الآخرة، وتحثه على الإعراض عن الجاه الدنيوي، وتمجد التواضع والنزاهة؛ وتضع الحياة النظرية الباطنة فوق الحياة العملية الظاهرة؛ فأوهنت بذلك عزيمة الإنسان، وأسلمت الدنيا لأهل الجرأة والعنف. فهي نافعة وضرورية للعامة فقط المطلوب منهم الطاعة، ويجب على الحاكم أن يحميها ويؤيدها حتى ولو اعتقد ببطلانها[٢].

---

(١) د. عبد الرحمن بدوي، موسوعة الفلسفة، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، الجزء الثاني، ١٩٨٤، ص ص ٤٦٣ - ٤٦٤.

(٢) يوسف كرم، المرجع السابق، ص ٢٥.

ولا تنطوي التعاليم التي يقدمها كتاب "الأمير" على أية محاولة لتقديم نصيحة خالصة إلى الحاكم تبين له كيف يكون حاكماً فاضلاً، بل أن الكتاب يعترف بأن هناك ممارسات شريرة تؤدي إلى مفهوم السلطة السياسية، وكان هذا هو السبب فى اكتساب لفظ "الماكيافللي"[(١)] معناه الشرير المذموم. لكن ينبغي القول - إنصافاً لـ "ماكيافللى" - أنه لم يكن يدعو إلى الشر من حيث هو مبدأ؛ فقد كان ميدان بحثه يقع خارج نطاق الخير والشر، شأنه في ذلك شأن أبحاث عالم الفيزياء النووية. وكانت الحجة التى يعرضها هي أنك إذا أردت اكتساب السلطة فعليك أن تكون قاسياً بلا رحمة، أما مسألة ما إذا كان هذا خيراً أم شراً فهي مسألة أخرى تماماً - لا شأن لـ "ماكيافللي" بها[(٢)].

ولهذا فإن من واجب الأمير - كما يقول "ماكيافللي" - أن يفرق في قوة وحزم بين المبادئ الأخلاقية ومطالب الحكم، أى بين ضميره الخاص والصالح العام، وأن يكون مستعداً لأن يعمل من أجل الدولة ما يسمى شراً في علاقة الأفراد بعضهم ببعض، ويجب عليه أن يزدري أساليب التردد والضعف التي لا تبلغ الإنسان الغرض كاملاً[(٣)].

فالغاية العليا من السياسة - في نظره - هي المصلحة العامة والأمن والرفاهية للجماعة، وليست تلك الغايات الأخلاقية التي تصورها المفكرون

---

(١) أصبحت طريقة "ماكيافللي" مثالاً لوصف طغاة العالم بـ "الماكيافللية" أمثال "هتلر" و"موسوليني" و"ستالين" وغيرهم الذين يجمعهم الفصل بين عملهم السياسي وأخلاقياته؛ فعملهم يوصف بـ "اللاأخلاقية" مادام يحقق لهم النجاح في حكمهم بالعنف والغش والظلم والكذب والفساد بكل أشكاله.

(٢) برتراند رسل، المرجع السابق، ص٣٠.

(٣) نقلاً عن: ول ديورانت، قصة الحضارة (النهضة / الإصلاح الديني) ترجمة د. محمد بدران ود.عبد الحميد يونس، المجلد الحادي عشر، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ٢٠٠١، ص٦٧.

السياسيون السابقون. وللحكم على السياسة ينبغي أن نأخذ في الاعتبار النتائج الاجتماعية والسياسية، بغض النظر عن النتائج الأخلاقية، الأمر - عنده - هو أنه لا محل للاحتكام إلى الأخلاق في تقويم الأفعال السياسية، بل العبرة فيها بالنجاحٍ وحده، أي تحقيق المنفعة العامة والأمن والرفاهية للمجتمع بوصفه كلاً.

النهضة خارج إيطاليا

ما أن بدأ القرن الخامس عشر الميلادي حتى شاعت الحركة الإيطالية في أنحاء أوروبا، فتأثرت فرنسا وألمانيا وانجلترا بها، إلا أنها لم تقتف أثر إيطاليا تماماً في كل خصائص النهضة، لقد اشتركت هذه الدول مع إيطاليا في: الثورة على سلطة البابا، وعلى الفلسفة المدرسية وعلى المنطق الصوري، ولكنها اختلفت عنها في أنها لم تكن تشجع على الإلحاد مثلها؛ وإنما كانت هذه الدول تؤمن بالعقائد المسيحية وتعن بدراسة الكتاب المقدس وتفهمه، كما كانت تتمسك بقواعد الأخلاق الدينية[1].

وتحدث أيبوليت أدولف تين Hippolyte Adolphe Taine (١٨٢٨ - ١٨٩٣) - المؤرخ والناقد والفيلسوف الفرنسي الذي كتب عن تاريخ عصر النهضة في كتابه "تاريخ الأدب الإنجليزي - عن انتقال النهضة إلى انجلترا، حيث بدأت الاكتشافات وتحركت الصناعة والعلوم نحو طريق التجديد، كذلك بدأت العلوم التجريبية تنمو واتجه الإصلاح إلى الدين. ولم يكتف الإنسان عند فحص الأشياء الفردية - بحسب ترتيبها الاسكولائي - بل اتجه نحو النظرة الشاملة.

وفي نهاية القرن الخامس عشر تحرك المجتمع الأوروبي وراجت الصناعة

(١)د. إبراهيم مصطفى إبراهيم، المرجع السابق، ص٥٠.

في انجلترا، وجنح ملوك أوروبا نحو السلام وبدأ الإيطاليون الاهتمام بالأفكار القديمة متأثرين بكتابات "بلوتارك" و"بوكاتشيو"[(١)].

"توماس مور" Thomas More

(١٤٧٨ - ١٥٣٥)

ولد "مور" عام ١٤٧٨ وتلقى تعليمه في مدرسة القديس "أنطونيوس" في لندن، ثم التحق وصيفاً بمنزل الكاردينال "جون مورتون" John Morton الذي كان يدعو إلى إحياء دراسة اللغة والآداب اليونانية والجيد من الأعمال اللاتينية. وفي عام ١٤٩٧ قابل "إرازموس"[(٢)] عندما زار هذا الأخير انجلترا لأول مرة. وأدى هذا الاتصال المتجدد بالمعرفة الجديدة إلى تقوية اهتمام "مور" بدراساته اليونانية. وبعد فترة قصيرة مر بمرحلة من الزهد.

لكنه تخلى عن أفكار الرهبنة، وذلك لأسباب قد يكون من بينها نصائح صديقه "إرازموس" بالابتعاد عنها. وفي عام ١٥٠٤ أصبح عضواً في البرلمان، حيث برز بسبب وقوفه في وجه المطالب المالية لـ "هنرى السابع"، وعندما مات الملك عام ١٥٠٩ عاد "مور" إلى التفرغ لمهنته، ولكن سرعان ما استدعاه "هنري الثامن" لكي يمارس الوظائف العامة مرة أخرى، وبمضي الوقت ارتقى إلى أرفع المناصب؛ فأصبح كبير المستشارين. ولكن بقاء "مور" في السلطة لم يدم طويلاً، فقد كان معارضاً لطلاق الملك من "كاترين أراجون" Catherine Aragon، واستقال من منصبه عام ١٥٣٢، وقد أثار غضب

(1) Anthony Kenny, Renaissance Thinkers, Oxford, New York, 1993 (More p. 209).

(٢) "إرازموس" Erasmus (١٤٦٦ - ١٥٣٦) أعظم شخصيات حركة النهضة في الشمال، حيث كان لديه اهتمام أصيل بالدين وهاجم المستويات العليا في الكنيسة، فقد كان يؤمن بأن الإنسان يتصل بالله اتصالاً مباشراً وأن اللاهوت لا داعي له.

الملك عليه عندما صدر قانون السيادة عام ١٥٣٤ وجعل من الملك رئيساً للكنيسة الجديدة، رفض "مور" أن يقسم اليمين، فأرسل إلى لندن وحوكم في عام ١٥٣٥ حيث أدين بتهمة الخيانة بسبب قوله: "إن البرلمان لا يملك أن يجعل من الملك رئيساً للكنيسة" وحكم عليه بالإعدام بسبب هذا الرأي. وهكذا لم يكن التسامح في الأمور السياسية سمة من سمات العصر(١).

كتب "مور" عدة أعمال منها: "نشيد النهضة" و"الأشياء الأربعة الأخيرة" و"تأملات" و"صلوات". لكن أهم كتاباته كتاب "اليوتوبيا" (٢)Utopia وقد سبقه فلاسفة آخرين استهواهم نفس هذا العمل، فكتب أفلاطون "الجمهورية"، وكتب أرسطو "السياسة"، وكتب أوغسطين "مدينة الله"، وكتب الفارابي "آراء أهل المدينة الفاضلة". أما ما يميز "يوتوبيا" "مور" عن تلك الأعمال السابقة، هو الشكل الأدبي الروائي الذي قدم به عالمه المثالي من جهة، وارتباطهما بعالم الواقع ومشاكله ارتباطاً وثيقاً من جهة أخرى.

أعطى "مور" اسم الـ "يوتوبيا" لجزيرة نائية في نصف الكرة الجنوبي، وقدمها فى شكل رواية لبحار أغرقت سفينته، فعاش خمس سنوات في مجتمع الجزيرة هذا - وكان "مور" يريد أن يقول لنا ليس في أوروبا مجتمع يصلح لأن يكون مجتمعاً فاضلاً وأن البلاد النائية أكثر صلاحية للمجتمع المثالي.

تصور "مور" سكان تلك الجزيرة يعيشون على مشاعية التملك، فحينما تكون هناك ملكية خاصة، لا يمكن أن يقوم احترام للصالح المشترك. وفضلاً عن ذلك فإن الناس إذا امتلكوا الأشياء انقسموا على أنفسهم بقدر ما تختلف

---

(١) برتراند رسل، حكمة الغرب، ص٣٧.

(٢) صاغ "مور" الاسم من كلمتين يونانيتين هما ou وrotoV ومعناهما لا مكان، ولكنه أسقط حرف o وكتب الكلمة باللاتينية utopia وهي نفس اللفظ المستخدم في الإنجليزية.

ثرواتهم. وتسلم "اليوتوبيا" مقدماً بحقيقة أساسية، هي أن الناس ينبغي أن يكونوا جميعاً متساويين. ويترتب على ذلك أن الملكية الخاصة مفسدة، ومن ثم لا ينبغي السماح بها.

ويصف "مور" تنظيم الدولة المثلى بالتفصيل، فهناك عاصمة وثلاث وخمسون مدينة أخرى، مبنية كلها على نفس النمط، وبها مساكن متماثلة يستطيع أي فرد أن يدخل أياً منها. ذلك لأن عدم وجود ملكية خاصة يجعل السرقة أمراً لا معنى له. وتسير حياة العمل عند جميع المواطنين على نفس الوتيرة، فهم جميعاً يشتغلون ست ساعات في اليوم، ويعودون في الثامنة مساء ويستيقظون مرة أخرى في الرابعة صباحاً. ويركز أولئك الذين يملكون الاستعداد للمعرفة على جهودهم العقلية، ولا يقومون بأي عمل آخر. ومن هذه الفئة تختار الهيئة الحاكمة. أما عن نظام الحكم فهو نوع من الديمقراطية النيابية عن طريق اقتراع غير مباشر. وينتخب رئيس الدولة مدى الحياة، شريطة أن يحسن التصرف؛ فإن لم يفعل كان من الممكن عزله، أما بالنسبة إلى أهل البلاد أنفسهم فإنهم لا يحتاجون إلى المال، وحياتهم متحررة من التعصب والتقشف، غير أن ثمة قيداً واحداً. فالملحدون - وإن كان يسمح لهم باعتناق آرائهم دون تدخل - لا يتمتعون بمركز المواطنين، ولا يمكن أن يدخلوا الحكومة[١].

وأهم ما يؤخذ على يوتوبيا "مور" وجود العبيد الذين هم أسرى الحرب في المعارك، والذين يحكم عليهم بالخروج على تعاليم الدين وقانون الجزيرة، ويوثق العبيد بالأغلال ويحكم عليهم بالأشغال الشاقة، ولكنهم يصبحون أحراراً إن اظهروا توبة وصلاحاً. غير أن الشيء الذي يهمنا - أكثر من غيره - فى معالجة "مور" لهذا الموضوع هو تلك النظرة التحررية الجديدة إلى مسألة

---

(١) المرجع السابق، ص ص٣٨ - ٣٩.

التسامح الديني ذلك لأن حركة الإصلاح الديني كانت قد هزت المجتمع المسيحي في أوروبا وزعزعت موقفه المستسلم إزاء السلطة، وقد أدت هذه الحركة إلى انقسام ديني دائم في أوروبا، كان من الضروري أن تسود فكرة التسامح بمضي الوقت، والبديل هو الإبادة والقمع.

خلاصة النزعة الإنسانية

بدأت مظاهر عصر النهضة في الظهور والسيادة بعد أن أصاب - الاتجاهات الفلسفية التي ظهرت في العصور الوسطى - الاضمحلال والتدهور، فسادت النهضة في إيطاليا أولاً ثم تبعتها الدول الأوروبية الأخرى. وبدأت الثورات تنشب ضد الدين المسيحي في أوروبا من جراء مواقف رجال الكنيسة المنافية للدين والأخلاق بصفة عامة، فبدأت تظهر - على السطح - مظاهر الإصلاح الديني على أيدى رجال أرادوا تنقية الدين مما لحقه من شوائب التزييف والحذف والإضافة وفقاً لأهواء من يقومون بشئون الكنيسة، خاصة مارتن لوثر وجون كالفن، مما أدى إلى ظهور عقيدة جديدة هي "البروتستانتية"[١].

وبدأت المناهج العلمية تسود خاصة وأنها السبيل إلى التقدم المادي الذي كانت أوروبا في حاجة إليه، وشجعهم على الاستمرار في هذا السبيل ما وجدوه بين أيديهم من اختراعات مثل: البوصلة والبارود والطباعة والعدسات.. وغيرها من مظاهر التقدم العلمي التي لم تعد تستند إلى الأفكار القديمة، بل أصبحت تنهض على أسس أفكار جديدة يدعمها منهج علمي جديد.

---

(١) د. إبراهيم مصطفى إبراهيـم، الفلسفة الحديثة (من ديكارت إلى هيوم)، ص ص٥٦ - ٥٧.
انظر أيضاً: د. كريم متى، الفلسفة الحديثة، منشورات جامعة قاريونس، بنغازي ١٩٨٨، ص١٣.

ولكن الإنسان وجد نفسه قد أسرف في البحث عما يدور حوله في العالم، وأسرف في الاهتمام بما قد يحدث له في العالم الآخر. وأدرك بأن ما لديه من قوى كامنة كافية لتحقيق سعادته، وأخذ يبحث عن الوسائل للتعبير عن ذاته بقوة ووضوح، ولذلك عرفت "النزعة الإنسانية"(١) Humanism.

ولقد امتدت فترة "النزعة الإنسانية" منذ عام ١٤٥٣ وحتى عام ١٦٠٠ وهو العام الذي أحرق فيه "جيوردانو برونو".

جيوردانو برونو Giloradano Bruno

(١٥٤٨ - ١٦٠٠)

عكس "برونو"، في خضم حياته، تلك الثورة العقلية التي اتسم بها عصر النهضة في أواخره، كما عكس الانقلابات الدينية والثورة العلمية التي كانت فى سبيلها إلى الظهور. بدأ حياته راهباً دومينيكياً ولكنه خلع ثوب الرهبنة وخرج على الكنيسة الكاثوليكية. وأخذ ينتقل في بلاد أوروبا، فذهب إلى "جنيف" ثم "تولوز" حيث أمضى عامين وحصل على الدكتوراه في اللاهوت وفى نهاية عام ١٥٨١ انتقل إلى باريس حيث أصبح تحت رعاية الملك "هنري الثالث" وعين مدرساً في جامعة باريس، فألقى محاضرات في صفات الألوهية، ثم غادر باريس إلى لندن وأكسفورد؛ فألقى محاضرات في "خلود النفس". ونشر بعد ذلك كتاباً في "العلة والمبدأ الواحد" وآخر في "العالم اللامتناهي" وفي عام ١٥٩١ أصدر كتاباً بعنوان "المونادو العدد والشكل"(٢).

(1) Brian P. Copenhaven and Charles B. Schmitt, Renaissance Philosophy, p. 24.

(٢) د. نازلي إسماعيل حسين، الفلسفة الحديثة، ص ٥٠.
انظر أيضاً: إميل برهييه، تاريخ الفلسفة (العصر الوسيط والنهضة)، ترجمة جورج طرابيشي، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، ١٩٨٨، ص٣٠٩.

اعتقلته محاكم التفتيش في البندقية عام ١٥٩٢ بسبب آراءه الدينيـة، ومنها أرسل إلى روما حيث اتهم بالتهكم على فكرة تجسد المسيح وعلى القربان المقدس، فصدر الحكم بإعدامه حرقاً في ١٧ فبراير عام ١٦٠٠.

لم يكن خروج "برونو" على الإيمان المسيحي مجرد حادثة عابرة، بل كان عاملاً حاسماً في تشكيل فلسفته. فهو لم يسع إلى إعادة صياغة معنى الإيمان العالى على الطبيعة، أو على إصلاح نتائجه الأخلاقية؛ ولكنه يرفض ببساطة أي تسليم بالوحي على أنه حقيقة (سواء في صورته الكاثوليكية أو البروتستانتية) كما يرفض أن ينظر إلى الأخلاق المسيحية بوصفها سبيلاً إلى السعادة الإنسانية، ولقد كان قادراً – خلال حياته الفكرية – على الانتقال من طائفة دينية إلى طائفة دينية أخرى، لأنه لم يكن ينظر إلى تلك الطوائف جميعاً بوصفها حاملة للحقيقة عن الله، ولكن بوصفها مقومات في المجتمع المدنى – لم يكن "برونو" يؤمن بالدعوة القائلة بحقيقتين إحداهما للاهوت والأخرى للفلسفة، بل كان يدعو – على النقيض من ذلك – إلى نظرية صارمة ذات حقيقة واحدة تحتوي فيها الفلسفة وحدها على معرفة واضحة صريحة بالله والإنسان والطبيعة، وكان لا يرى اللاهوت إلا أداة عملية للمحافظة على المسيحية المستقرة ولتنظيم السلوك العام، ولا يراه علماً نظرياً وعملياً قائماً على الحقائق الموحى بها[1].

والواقع أن معارضة "برونو" لأية حقيقة صادرة عن الوحي أو لأي تأثير للإيمان لا يمليها أساساً استقلال الفلسفة، بل مذهبه في "واحدية الجوهر" Monism Substance. فالله هو المبدأ والعلة ومن حيث إنه هو "الطبيعة نفسها"، أو من حيث إنه يتجلى لنا في نطاق هذه الطبيعة وفي

(١) جيمس كولينز، الله في الفلسفة الحديثة، ترجمة د. فؤاد كامل، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، ١٩٩٨، ص٤٣.

ثناياها. الله والطبيعة الجوهرية شيء واحد. وقد عبر في قصيدته عن "الحب" عن لا تناهي الطبيعة وتطابقها مع الله، بقوله:

" العلة والمبدأ والواحد الأبدي

الذي منه يخرج الوجود والحياة والحركة.

والذي يمتد بنفسه طولاً وعرضاً وعمقاً.

إلى كل من في السموات، أو على الأرض، أو في الجحيم.

بالحس والذهن والعقل، أدرك.

تلك القوة وتلك السعة وذلك العدد.....

مراجع الفصل الأول من الباب الأول

- برتراند رسل، حكمة الغرب، ترجمة د. فؤاد زكريا، سلسلة عالم المعرفة، الكويت عدد (٧٢) الجزء الثاني، ١٩٨٣، ص١٧.
- جون هرمان راندال، تكوين العقل الحديث، ترجمة د. جورج طعمة، دار الثقافة - بيروت، الجزء الأول، ١٩٦٥، ص٥٦.
- المرجع السابق، ص ص٥٦ - ٥٧.
- انظر أيضاً:

Brain, P. Copenhaver and Charles B, Schmitt Renaissance Philosophy, Oxford, University Press, 1992, pp. 1 – 2.

Paul Oskar Kristeller, Medieval Aspects of Renaissance Learning, edited and translated by Edward P. Mahoney, Duke University Press, 1974, pp. 4 – 5.

- جون هرمان راندال، تكوين العقل الحديث، ص ٣٣٧.
- يوسف كرم، تاريخ الفلسفة الحديثة، دار القلم بيروت - لبنان، ص٥.
- انظر في ذلك: د. قيس هادي أحمد، نظرية العلم عند فرانسيس بيكن، دار الشئون الثقافية العامة، بغداد، ١٩٨٦، ص١٩.
- جون هرمان راندال، تكوين العقل الحديث، ص ٢٨١.
- المرجع السابق، ص ص٢٨١ - ٢٨٢.
- Edward Craid, Routledge Encyclopedia of Philosophy, London and New York, 1998, p. 264.

- أيضاً: James Collins, A History of Modern European Philosophy, Lanham, New York, London. 1986, p. 19.
- د. إبراهيم مصطفى إبراهيم، الفلسفة الحديثة (من ديكارت إلى هيوم)، دار الوفاء للطباعة والنشر، الإسكندرية، ٢٠٠٠، ص ٤٥.
- المرجع السابق، ص٤٦.
- برتراند رسل، حكمة الغرب، الجزء الثاني، ص ص ٢٥ – ٢٦.
- المرجع السابق، ص٢٦.
- د. إبراهيم مصطفى إبراهيم، الفلسفة الحديثة (من ديكارت إلى هيوم)، ص ص ٤٧ – ٤٨.
- د. نازلي إسماعيل حسين، الفلسفة الحديثة، المكتبة القومية، ١٩٨٣، ص ص٦١ – ٦٢.
- يوسف كرم، تاريخ الفلسفة الحديثة، ص ١٧.
- د. نازلى إسماعيل حسين، المرجع السابق، ص ٦٣.
- نيقولا ماكيافللي، دراسة تحليلية محورها كتاب الأمير، ترجمة وتحليل وتعليق محمد مختار الزقزوقي، مكتبة الأنجلو المصرية، ص ١٤.
- برتراند رسل، حكمة الغرب، ص٢٩.
- انظر أيضاً: James Collins, op. cit., p. 27.
- د. عبد الرحمن بدوي، موسوعة الفلسفة، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، الجزء الثاني، ١٩٨٤، ص ص ٤٦٣ – ٤٦٤.
- يوسف كرم، المرجع السابق، ص٢٥.

- برتراند رسل، المرجع السابق، ص ٣٠.
- نقلاً عن: ول ديورانت، قصة الحضارة (النهضة / الإصلاح الديني) ترجمة د. محمد بدران ود.عبد الحميد يونس، المجلد الحادي عشر، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ٢٠٠١، ص ٦٧.
- د. إبراهيم مصطفى إبراهيم، المرجع السابق، ص ٥٠.
- Anthony Kenny, Renaissance Thinkers, Oxford, New York, 1993 (More p. 209).
- برتراند رسل، حكمة الغرب، ص ٣٧.
- المرجع السابق، ص ص ٣٨ – ٣٩.
- د. إبراهيم مصطفى إبراهيم، الفلسفة الحديثة (من ديكارت إلى هيوم)، ص ص ٥٦ – ٥٧.
- انظر أيضاً: د. كريم متى، الفلسفة الحديثة، منشورات جامعة قاريونس، بنغازي ١٩٨٨، ص ١٣.
- Brian P. Copenhaven and Charles B. Schmitt, Renaissance Philosophy, p. 24.
- د. نازلي إسماعيل حسين، الفلسفة الحديثة، ص ٥٠.
- انظر أيضاً: إميل برهييه، تاريخ الفلسفة (العصر الوسيط والنهضة)، ترجمة جورج طرابيشي، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، ١٩٨٨، ص ٣٠٩.
- جيمس كولينز، الله في الفلسفة الحديثة، ترجمة د. فؤاد كامل، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، ١٩٩٨، ص ٤٣.

الفصل الثاني

حركة الإصلاح الديني

تمهيد

كان الإنسان في العصر الوسيط فرداً في جماعة يسير في ركابها ويعمل بوحيها، فاسترد في عصر النهضة استقلال شخصيته، واستكمل نزعته الفردية التي كانت قد انطمست منذ أواخر عهد اليونان والرومان، وكان من أثر هذا التطور اشتداد حركة الإصلاح الديني التي تولت بالنقد أكبر هيئة دينية مقدسة، وأتاحت لغير الكنيسة تفسير الأناجيل، وأفضت إلى تحرير العقل من قيود العقيدة الدينية، ولكننا لن نقوم هنا بحصر شامل لكل الآثار التي نجمت عن النزعات العديدة والتي تجمعت فأدت إلى حركة الإصلاح الديني، أو أن نسعى لأن نحدد إلى أي مدى كان انتشارها يرجع إلى كراهية النـاس لنظام ديني شكلي في العبادات، أو ثورتهم على الملك الروحي الأجنبي في روما، أو إلى رغبة الأمراء والتجار في نهب ثروات الكنيسة. والواقع أن عصر الإصلاح لم يكن في الحقيقة عصراً كثير التدين، وكانت مناهضته للرهبانية صادرة عن نزعة قليلة الارتباط بالإيمان الديني أو التقويم الأخلاقي، لكنها على أي حال دفعت إلى مسرح الحياة الأوروبية بعض قادة الأخلاق والدين، فحطموا قوة كنيسة روما واندفعوا في تيار قوي من الإيمان والتطهر[١].

---

(١) جون هرمان راندال، تكوين العقل الحديث، ص ص ٢٤٢ - ٢٤٣.

وتمثل حركة الإصلاح الديني من الناحية الدينية ثلاثة أمور:

أولاً: تبسيط مجموع العقيدة المسيحية، مع التشديد على نظرية الخلاص ووسائلها واعتبارها الدعائم الأساسية.

ثانياً: التشديد الفردي على الخلاص واعتباره علاقة مباشرة بين النفس وخالقها، واعتبار الدين أمراً شخصياً داخلياً.

ثالثاً: ما نتج عن ذلك من إهمال لنظام الطقوس الدينية الذي عرفته كنيسة القرون الوسطى، وما رافقه من تسلسل في مراتب الكهنة.

ومن الواضح أن هذه التغيرات على شدة تأثيرها فى الكنيسة، لم تمس العقيدة الأساسية في فساد طبيعة الإنسان وانحطاطها وغضب الله وقصاصه الأبدي. ولم تتعرض لحاجة الإنسان القوية للخلاص، والفكرة التقليدية عن عمل المسيح كمنقذ للإنسان. وقد كان المذهب البروتستانتي متفقاً مع كنيسة القرون الوسطى ومعارضاً لإنسانية النهضة التي كانت نظريتها الأساسية، التشديد على مكانة الإنسان الطبيعي وقيمته. وهكذا فالمصلحون البروتستانت أثبتوا أن حركة الإصلاح كانت رد فعل يمثل القرون الوسطى ضد الاتجاهين الطبيعي والإنساني اللذين قدر لهما أن يطبعا بطابعهما العصر الحديث[١].

مارتن لوثر: مصلحاً بروتستانتياً Martin Luther

(١٤٨٣ - ١٥٤٦)

كان "مارتن لوثر" راهباً أوغسطينياً ومعلماً لللاهوت وكان معارضاً لتلك الممارسات الهابطة من قبل الكنيسة - أعني بيع "صكوك الغفران" - وفي عام ١٥١٧م خرج نشاطه إلى العلن ونادى بالقضايا الخمس والتسعين المشهورة،

(١) المرجع السابق، ص٢٤٤.

التي سجلها في وثيقة علقها على باب كنيسة قلعة "فتنبرج" Wittenberg. ولم يكن فى ذهنه – حين تحدى السلطة الكنسية – أن يقيم مذهباً دينياً جديداً. غير أن هذه المسألة الشائكة كانت تثير مشكلة سياسية هامة، هي الحصص المالية الضخمة التي كانت تدفع لدولة أجنبية، وعندما حرق "لوثر" علناً المرسوم البابوي طرده من الكنيسة عام ١٥٢٠م. ولم تعد المسألة تقتصر على الإصلاح الديني، إذ بدأ الأمراء والحكام الألمان يتخذون موقفاً، وأصبح الإصلاح ثورة سياسية للألمان ضد سلطة البابا الأشد خفاء[١].

وبعد انعقاد مجلس فرمز Worms (لممثلي الولايات الألمانية الذي دعا إليه الإمبراطور شارل الخامس لبحث قضية "لوثر") ظل "لوثر" مختفياً، وأعاد كتابة "العهد الجديد" باللغة الشعبية. وقد ساعد هذا على انتشار كلمات الإنجيل على أوسع نطاق بين الناس، وأصبح في استطاعة أي شخص – قادر على القراءة – أن يدرك التباين الشاسع بين تعاليم المسيح والنظام الاجتماعي القائم، وكان هذا العامل بالذات[٢] هو – إلى حد بعيد – الأساس المعنوي الذي قامت عليه ثورة الفلاحين عام ١٥٢٤م.

وجاء لفظ "البروتستانت" من نداء أصدره مؤيدو الإصلاح الديني واحتجوا فيه على محاولة الإمبراطور أن يعيد العمل فى عام ١٥٢٩م بأحكام مجلس فرمز، الذي أعلن فيه أن المصلح وأتباعه خارجون عن القانون، ولكن في عام ١٥٣٢م اضطر الإمبراطور كارهاً بموجب اتفاقية الصلح الديني في "نورمبرج" إلى إعطاء ضمانات لأولئك الذين يريدون ممارسة عقيدتهم الجديدة بحرية[٣].

---

(١) برتراند رسل، حكمة الغرب، ص ٤٢.

(٢) مضافاً إليه النظرة البروتستانتية الجديدة إلى الإنجيل على أنه السلطة الوحيدة.

(٣) المرجع السابق، ص ٤٣.

إنجيل لوثر

لم يكن "لوثر" منتمياً إلى حركة "الإنسانيين" المنادين بالإصلاح، ولم يتأثر بالعوامل الفكرية السائدة في أيامه، بل كان رجلاً اجتاز تجربة دينية شخصية حتى تركز اهتمامه حول الحياة الدينية العملية. وقد أدرك السلام الداخلي والأمان الروحي عندما وجد في إنجيل المسيح الشفقة الإلهية والمحبة المتسامحة إزاء جميع الضالين، حيث رأى في فساد الناس الحقيقة الأساسية فى التجربة البشرية، وذلك باعتقاده أن الخلاص من غضب الله هو غاية الإنسان القصوى. وبمجرد إيمان المرء برسالة الإنجيل التي تبشر بإله محب لطيف، فإنه يدرك الخلاص ويحقق السلام المنشود، فلا حاجة بعد ذلك للخشية من آلام الجحيم أو إلى تبديل طبيعة الإنسان الأخلاقية بوساطة طقوس الكهان وما بها من قوة سحرية. ووساطة الخلاص هي الإيمان وحده، الإيمان أن الله هو الأب المحب الذي يبحث عن الابن الضال ويرحب بعودته، ولم يعد فى استطاعة الإنسان أن يشتري رضا الله بضروب الإحسان وتأدية الطقوس ودفع مال الكهنة، أكثر ما يستطيع أن يحظى بمحبة والده الأرضي[1].

وهنا يتفق "لوثر" مع القديس "أوغسطين" بالإيمان بالقدر، وبأن الله اصطفى بحكمتـه أولئك الذين سيكشف لهم عن طبيعته ويهبهم السلام. ولما وجد في المسيح وحده رسالة الإله المحب، فقد شدد على أنه لا يمكن أن يوجد إيمان خارج المسيح. واعتقد أن ما يأتي به الإيمان من شعور بالتحرر من خوف العقاب يحرر الإنسان من جميع قيود الأنانية فتصبح الحياة المسيحية هي خدمة الإنسان للإنسان، خدمة مصدرها الثقة المطلقة بمحبة الله.

---

(١) جون هرمان راندال، المرجع السابق، ص ٢٤٩.
انظر أيضاً:
Brian P. Copenhaven and Charles B. Schmitt, Renaissance Philosophy, p. 108.

أما غاية الكنيسة بالنسبة لـ "لوثر" فهي غاية تبشيرية بالدرجة الأولى مهمتها نشر الإنجيل، فحيثما وجد الإنجيل وجدت الكنيسة، لذلك يجب أن يوعظ بالإنجيل لإيقاظ الإيمان الضروري الشامل، ولكن لا حاجة في سبيل ذلك إلى الكهنة والطقوس السحرية.

الثورة الأخلاقية وحياة التطهر

كانت حركة الإصلاح الديني ثورة أخلاقية، شجبت ثنائية القرون الوسطى وما رافقها من زهد وتعلق بالعالم الآخر، وكانت في جميع هذه الأمور متأثرة تأثراً قوياً بالنزعة الإنسانية في تشديدها على قيمة الحياة في هذا العالم، وكان الهدف الرئيسي عند بعض أصحاب النزعة الإنسانية من الإيطاليين هو مهاجمة المثل الأعلى للرهبنة بما فيه من عزلة وزهد، واعتبروا أن هذه الأمور غير ضرورية للخلاص الديني، بل هي منافية لأفضل شكل للحياة الإنسانية. ونادوا باستبدال هذا النمط من الحياة بالبساطة التي بشر بها الإنجيل من إنسانية وطهارة في القلب ومحبة للآخرين. وشن "إرازموس" معركته الطويلة لتحقيق ما دعاه بـ "فلسفة المسيح" التي يمكن أن نجدها فى العظة وفي تعاليم أفلاطون والرواقية، فلا الطقوس الخارجية ولا الاحتفالات ولا كفاح الرهبانية من أجل الطهارة، ضرورة للمسيحي النقي؛ ولكن البر الداخلي الذي يفصح عن ذاته بالأعمال الصالحة[١]. يقول "إرازموس" في كتابه "الفارس المسيحي":

"إن الطريقة الصحيحة لعبادة القديسين هي في تقليد فضائلهم، وهم يقيمون وزناً لذلك أكثر مما يقيمون لإضاءة مائة شمعة".

(١) Anthony Kenny, Renaissance Thinkers, p. ٥٢.

ويقول في موضع آخر

"لا شيء يتفق مع طبيعة الإنسان أكثر من فلسفة المسيح، التي لا غاية لها إلا أن تعيد الطبيعة البشرية الساقطة براءتها ووحدتها"[١].

وهنا طرح "لوثر" جهاز الكنيسة للخلاص، ووافق على هذا المثل الأعلى في الأخلاق ودعا إليه. وذهب إلى أن حياة المسيحي المتحرر من القلق يجب أن تصرف في محبة خالصة وفي خدمة الناس.

حياة التطهر

أخذت الفئات الداعية للطهارة الأخلاقية تزداد قوة منذ منتصف القرن السادس عشر، وكانت المثل العليا يجمعها عنوان واحد هو التطهر. وحياة التطهر رد فعل للاتجاه الطبيعي والإنساني في النهضة، حتى طغت عليه خلال قرن بكامله، لكنها ليست مجرد دعوة للعودة إلى القرون الوسطى لأنها ترفض الرهبانية الأعلى في الزهد، وتعود قوتها إلى الطريقة التي تمكنت بفضلها من تحقيق الانسجام والسمو لمقاصد المجتمع الصناعي وأهدافه.

ونجد المثل الأعلى "للتطهر" مجسماً فى الشاعر "ملتون" الذى يعتبر من أكبر "المتطهرين". فقد كان مثقفاً محباً للفنون وموسيقياً بارعاً، وعالماً كبيراً في اللاتينية والعبرية واليونانية؛ عميق الاطلاع على آداب فرنسا وإيطاليا وانجلترا. نهل من الملذات كثيراً، ومع ذلك كان يسيطر عليه في حياته حس أخلاقي شديد. يقول في إحدى قصائده:

"إذا كان الله قد وضع حباً عنيفاً للجمال الخلقي في عقل أي إنسان، فقد وضع ذلك لدى".

---

(١) .نقلاً عن: جون هرمان راندال، تكوين العقل الحديث، ص ٢٥٨

كما يقول أيضاً:

"عليك بمحبة الفضيلة، إنها وحدها حرة"

وكان إلى جانب ذلك ميالاً إلى أن يكون متحفظاً، كارهاً التقديرات العامة والفاسدة، يقول:

"أحب كل ما كان من الله، وأكره بشدة الشرير والدنس"[١].

غير أن لحياة التطهر جانبها المظلم في حياة "ملتون"، فقد كان حسه المرهف بجدية الحياة، يبعده عن الانطلاق والمرح العفوي حتى كان يؤثر في كبرياء الاعتزال عن الحياة الفظة التافهة..

نتائج الإصلاح الديني

ماذا كانت نتائج الإصلاح الفعالة التي خرجت بالعالم الحديث من القرون الوسطى؟ يمكن تلخيص إجابة هذا السؤال في النقاط الآتية:

أولاً: أنها حطمت وحدة نظام القرون الوسطى التركيبي وشموله، فلم يعد النظام المسيحي وحده عضوية كاملة. فقد أخذت بعض العناصر واستعملت من أجل نقد العناصر الأخرى. وأظهر "لوثر" أنه يمكن إيجاد طريق للخلاص خارج الكنيسة، ونادى - في دعم دعواه - بالتأويل العقلي لسلطة الكتاب المقدس.

ثانياً: ظهور النزعة الفردية في "البروتستانتية التي نقلت السلطة الفكرية إلى تجربة الفرد، ورأت أن من حق الفرد إصدار حكم مستقل في قضايا الدين، ومن حقه التأويل الشخصى للكتاب المقدس. ولا شك أن "البروتستانت، والكاثوليك" فى عهد الإصلاح كانوا سواء في كرههم للعقل، جاء ذلك في

(١) المرجع السابق، ص ٢٦١.

تعليم قواعد "الدين المسيحي" الذي وضعه مجمع "ترانت".

"إن من وهبه الله معرفة الإيمان يصبح حراً من فضول البحث، لأنه عندما يأمرنا الله بالإيمان، فهو لا يطلب منا أن نبحث فى أحكامه الإلهية بل يطلب إيماناً لا يتغير... فالإيمان يقضي بالنتيجة، لا على كل شك فحسب، بل حتى على الرغبة في إخضاع حقيقته للبرهان".

وبذلك ابتعدت الكنيسة عن العقل الباحث الذي عرفته عند "توما الإكويني"، وهاجم "لوثر" ملكة العقل واصفاً إياها بأنها:

"تلك المجنونة الصغيرة الحمقاء، عروس الشيطان، السيدة العقل ألد أعداء الله"

وقال أيضاً:

"نحن نعرف أن ملكة العقل من الشيطان لا تفعل سوى التشهير والأذى في كل ما يقوله الله ويفعله. وإذا أردت أن تعرف بنفسك علاقتك بالله دون اعتماد على المسيح، فأنت محطم عنقك. إن الرعد ليضرب من يبحث، إن حكمة الشيطان تدفعنا إلى البحث في ماهية الله، ولا يريد الشيطان من وراء ذلك سوى جرنا إلى ظلمات الهاوية"[١].

ثالثاً: مناهضة محاكم التفتيش التي جاءت لتستأصل الاعتقادات المخالفة. وكان "لوثر" في مطلع عهده يطالب بالتسامح معلناً أنه:

"لا يمكن منع الإلحاد بالقوة" وأن "الإيمان حر فما الذي تستطيع أن تفعله محاكمة الكفر؟ "

رابعاً، مع أن الإصلاح لم يضف شيئاً إلى مضمون التعليم إلا أنه ساعد

(١) المرجع السابق، ص ٢٧٢.

كثيراً على انتشاره، فقد ضيقت النزعة الإنسانية نطاق التعليم من المدى الواسع الذي كان معروفاً في ذروة القرون الوسطى، وجعلته مقتصراً على دراسة اللاتينية واليونانية دراسة كاملة. لكن هذا التعليم نشرته حركة الإصلاح الديني شعبياً، وبعد أن استقرت الأوضاع وتركزت شروط الحياة، بذلت جهود في جميع البلاد "البروتستانتية" (باستثناء انجلترا) من أجل تثقيف الجماهير وتسليحهم بالرسائل الضرورية لقراءة التوراة على الأقل، وارتفع صوت "لوثر" بقوة داعياً إلى التعليم الشعبي.

مراجع الفصل الثاني من الباب الأول

- جون هرمان راندال، تكوين العقل الحديث، ص ص ٢٤٢ - ٢٤٣.
- المرجع السابق، ص٢٤٤.
- برتراند رسل، حكمة الغرب، ص ٤٢.
- المرجع السابق، ص ٤٣.
- جون هرمان راندال، المرجع السابق، ص ٢٤٩.
- انظر أيضاً:

Brian P. Copenhaven and Charles B. Schmitt, Renaissance Philosophy, p. 108.

- Anthony Kenny, Renaissance Thinkers, p. 52.

- نقلاً عن: جون هرمان راندال، تكوين العقل الحديث، ص ٢٥٨.
- المرجع السابق، ص ٢٦١.
- المرجع السابق، ص ٢٧٢.

الفصل الثالث

نشأة العلم الحديث

تمهيد

تعود سيطرة الكنيسة على الدولة وعلى شتى مظاهر الحياة والفكر، إلى كتاب "مدينة الله" للقديس أوغسطين. وكان الهدف من الكتاب هو الدفاع عن المسيحية ضد ما أشيع من أن سبب هزيمة الرومان (عام ٤١٠م) هو تخليهم عن ديانتهم القديمة التي كانت تمجد آلهة قومية تثير في نفوسهم الحماس الوطني، واعتناقهم ديناً ينكر هذه الآلهة ويدعو إلى عدم مقاومة الشر، ومع أن هذا الهدف كان من المفترض أن يجعل للكتاب قيمة مرحلية، إلا أنه قدر للآراء الواردة فيه أن تسود على مدى عشرة قرون، فقد ظهرت طبقة (رجال الكنيسة) نصب أفرادها من أنفسهم حماة الدين والقائمين على نشره والدفاع عنه، ولكنهم كانوا يمثلون دوراً من أدوار البربرية القديمة المظلمة؛ فأوقفوا تقدم المعرفة وأوصدوا أبواب العلم، ومنعوا ازدهاره وتطوره، وبذلك هيمنوا على ميادين البحث العلمي، وفرضوا عليها ما رأوه حقاً، مستندين في ذلك إلى سلطة الكتاب المقدس المعصوم من كل خطأ. وسرعان ما اتصل الدين بالظواهر الطبيعية ونحوها (مما يدخل فى نطاق العلم والفلسفة) فاتصل وصف التوراة لخلق الكون ووقوع الإنسان فى الخطيئة بفكرة الفداء فى المسيحية، وأفضى هذا إلى استبعاد علم طبقات الأرض، وعلم الحيوان، ودراسة الإنسان من ميادين البحث الحر؛ وأصبحت الحقيقة هي التي تقوم في ظاهر نصوص الكتاب

المقدس، وتأويله الحرفي كفيل بهداية الناس إلى وجه الحق فيما يبحثون[١].

وقد أدى هذا إلى القول بالنظرية "الجيوسنترية"[٢] Geocentric Theory التي اعتمدتها الكنيسة المسيحية والتي تقول "إن الأرض مركز الكون وأن الشمس وبقية الكواكب تدور حولها , وأعلن القديس "فلاسطوريس" في مقالة عن "الهرطقة": إن إنكار القول بأن الله يجلب الأجرام السماوية فى خزائنه كل ليلة ليعلقها في السماء - هرطقة صريحة".

وفي القرن الثاني عشر كتب بطرس اللمباردي، الذي كان أستاذاً بجامعة باريس يقول: "كما أن الإنسان قد خلق من أجل الله، أي من أجل أن يخدمه ويخضع له، كذلك لم يُخلق الكون إلا من أجل خدمة الإنسان، أي من أجل أن يسخر له ويقوم بخدمته؛ وعلى هذا ينبغي أن يُوضع الإنسان فى مركز الكون الأوسط حتى يستطيع أن يخدم الله، وأن يسخر الكون لخدمة نفسه، هذا بالإضافة إلى أن الفداء المسيحي قد تم على هذه الأرض التي يقيم الإنسان على أديمها[٣].

وهكذا نجد أن النظرية الجيوسنترية قد امتدت جذورها إلى صميم المسيحية نفسها، بل إلى أعمق معتقداتها وآمالها ومخاوفها؛ وظلت على هذه الحال حتى منتصف القرن السادس عشر بظهور عالم الفلك الهولندى

(١) د. توفيق الطويل، قصة النزاع بين الدين والفلسفة، مكتبة مصر بالقاهرة، الطبعة الثانية، ١٩٥٨، ص ص ٣٤ - ٣٥.

(٢) "النظرية الجيوسنترية" مشتقة من كلمة Ge في اليونانية بمعنى الأرض، فهى النظرية التي تجعل الأرض مركزاً للكون. فالأرض تقف بلا حركة وتدور الشمس والقمر والكواكب والنجوم حولها متخذة شكل الدوائر.

(٣) د. أمام عبد الفتاح، مدخل إلى الفلسفة، مؤسسة دار الكتب للطباعة والنشر والتوزيع، الكويت، الطبعة السادسة، ١٩٩٣، ص ص ١٢٢ - ١٢٣.

الشهير "كوبرنيكوس" Copernicus مؤسس النظرية "الهليوسنترية"[(١)] Heliocentric Theory التي تقول أن الأرض تدور حول الشمس. وقد هاجمه رجال الدين بعنف شديد حتى أن "مارتن لوثر" كتب عنه قائلاً:

"يصغي الناس إلى منجم مأفون يحاول أن يثبت أن الأرض تدور، إن هذا الممسوس يريد أن يقلب قواعد علم الفلك رأساً على عقب"[(٢)].

وأعلن "كالفن" كفر وإلحاد كل من يقول إن الأرض ليست مركز النظام الكوني، وسلطت الكنيسة شرها على صاحب النظرية ومؤيديه، وأعلنت مستندة إلى النصوص المقدسة مروقهم عن الدين، واعتادت الجامعات حتى أواخر القرن السادس عشر عدم الإشارة إلى مثل هذه النظريات.

بوادر العلم التجريبي

ظهرت بوادر الاتجاه التجريبي عند روجر بيكون Roger Bacon (١٢١٤ - ١٢٩٤) الذي وضع أساس الفلسفة العلمية في القرن الثالث عشر في أكسفورد، وتتميز رؤيته للمنهج التجريبي بالسمة الحديثة، حيث دعا إلى نهضة علمية فلسفية، فكان حاسماً في رفضه فرض أي سلطة في أمور العلم. ورأى أنه للقيام بهذه النهضة لابد من القضاء على الأسانيد وعدم الخضوع لرأي أية شخصية مهما كانت، ولا يتم الاعتراف إلا بما تأتي به

---

(١) النظرية "الهليوسنترية" مشتقة من كلمة Helios في اليونانية بمعنى الشمس. فهي النظرية التي تجعل الشمس مركزاً تدور حوله الأرض وبقية الكواكب. ولم تحظى هذه النظرية القبول بمجرد ما اقترحها "كوبرنيكوس"، فقد انقضى نحو قرن كامل قبل أن يتقبلها الناس قبولاً عاماً حتى من العلماء أنفسهم؛ وظلت موضع شك حتى عصر جاليليو Galileo.

انظر في ذلك: ولترستيس، الدين والعقل الحديث، ترجمة د. إمام عبد الفتاح،

(٢) نقلاً عن: د. إمام عبد الفتاح، المرجع السابق،

المعرفة العقلية الصحيحة. وكانت لديه رؤية شاملة عن هذه المعرفة، وحاول تصنيف العلوم، فجعل الفلسفة الطبيعية على رأس هذه العلوم.

وتنقسم المعرفة العقلية - تبعاً لوجهة نظره - إلى المعرفة الرياضية والمعرفة التجريبية، فالمعرفة الرياضية تؤدي إلى الوصول إلى حقائق الأشياء بفضل دقة البراهين ووضع الاستدلال، أما المعرفة التجريبية فهي أفضل من المعرفة الأولى بكثير، لأن التجربة تقدم الدليل على حقيقة وصحة ما تأتي به البراهين العقلية[١].

ولا يستطيع الإنسان أن يكتفي بالمعرفة الاستنباطية الناشئة عن البرهان الرياضي، بل يجب عليه إضافة التجربة حتى يمكنه الوصول إلى النتائج. والتجربة نوعان: تجربة داخلية أو باطنة، وتجربة خارجية. والتجربة الداخلية أو الباطنة هي نوع اسمى، تجربة تأتي عن طريق النور الإلهي ويصل بها الإنسان من خلال الوجدان إلى معرفة حقائق البرهان وصحته، أما التجربة الخارجية، فتتأسس على الإدراك الحسي وهي التي يقوم عليها العلم التجريبي.

ومن هنا يقال عن "روجر بيكون" أنه أقرب إلى وضع نظرية مرضية عن المنهج العلمي من أي كاتب آخر يفوقه في الأهمية والنجاح حتى العصر الحديث[٢].

أما "وليم أوكام" William Occam (١٣٠٠ - ١٣٥٠) فقد كان أكثر الفلاسفة المؤثرين في القرن الرابع عشر، ويظهر هذا بوضوح من خلال قرار الجامعة الذي كان ضد تعاليمه وأيضاً من خلال رؤيته التى كانت

---

(١) د. عبد الرحمن بدوي، فلسفة العصور الوسطى، ص١٧٠.

(٢) انظر في ذلك:

Julius R. Weinberg, A short History of Medieval Philosophy, Princeton University Press, 1964. p. 162

تلعب دوراً أساسياً في المجادلات بينه وبين التيارات الفكرية في هذا القرن، حيث كان يمثل أحد القيادات الرئيسية الموجودة آنذاك؛ والتى كانت مهمتها هدم وتفكيك المذاهب الكبرى التي تم بناؤها في القرنين الثاني عشر والثالث عشر.

وتتمثل هذه التيارات فى ثلاثة:

أولها: التيار العلمي الذي سار على نهج "روجر بيكون" ومقره الأساسي أكسفورد.

التيار الثانى: تأثر بالرشدية اللاتينية.

التيار الثالث: رأى عدم إمكانية التوفيق بين الفلسفة واللاهوت مما دفع أتباعه إلى الاعتماد على العناصر العقلية العلمية الخالصة أو الاعتماد على التصوف.

وكان أوكام من أهم أتباع التيار الأول، فقد استفاد من الاتجاه العلمي الذي بدأه "روجر بيكون". ويتم فهمه للمعرفة العلمية أو طبيعة البرهان على أساس نقطتين هامتين: الأولى، تتحدد في المعرفة الواضحة للنتيجة، والمعرفة الواضحة للمقدمات التي تنشأ عنها هذه النتيجة، ثم العملية القياسية.

والنقطة الثانية، تتحدد في الاتجاه التجريبي الذي أخذه عن "روجر بيكون"، حيث رأى "أوكام" أن التجربة هي الأساس المعياري لكل معرفة[١].

ويؤكد "أوكام" على أن مبادئ العلم الطبيعي لا يمكن اثباتها أو البرهنة عليها فحسب، بل هي أساسية ولا يمكن اجتنابها وتعتمد على الخبرة. والقضايا الفردية التي يعتمد عليها هذا العلم قضايا واضحة ولكنها ليست

(١) د. عبد الرحمن بدوي، المرجع السابق، ص ١٨٤.

واضحة وضوحاً ذاتياً. ويتألف العلم كذلك من براهين تتأسس مقدماتها على الخبرة. وعلى أساس رؤيته بأن كل ما يوجد خارج العقل فردي ومفرد ولا وجود للكلي ويقرر عدم إمكانية معرفة بعض القضايا معرفة يقينية إلا من خلال الخبرة. وحتى يمكننا الحصول على مبدأ سببي عام لابد من معرفة أن شيء ما علة لشيء آخر، بمعنى أن معرفتنا بالعالم الخارجي يجب أن تكون عن طريق "الإدراك الحدسي" Intuitive Cognition. وهذا النوع من القضايا لا يمكن الاستدلال عليه قياسياً، فالمعرفة الحقيقية يتم التزود بها على أساس هذا الإدراك الحدسي أي من "الخبرة المباشرة"(١).

ومن هنا، يمكن فهم حل "أوكام" لمشكلة الكلي على أساس أنه لا توجد طبيعة مشتركة للأشياء، بل كل شيء في الطبيعة - أو في العقل - فردي أو مفرد. ويحدد نوع الوجود الكلي في العقل، فيرى أنه ينبغي النظر إلى الكلي على أنه فكر مجرد أي موضوع يتم عمله من خلال العقل وليس له وجود فعلي، وهو كيفية فعلية تتواجد في النفس وتختلف عن فعل المعرفة. ويؤكد "أوكام" - في هذا الصدد - على أنه يجب التمييز بين التعريفات التي تزودنا بماهية حقيقية وتلك التي لا تزودنا إلا بماهية اسمية. فقد يؤدي عدم التمييز إلى الاعتقاد بأن الكلمة ترمز إلى الشيء المطلق الواحد، وهنا يضع تحليلات تتعلق بتصورات الحركة والزمان والمكان.. الخ، التي ترد الأساس الرئيسي للعالم إلى جواهر وكيفيات.

ويحاول "أوكام" بناء على هذه النزعة الاسمية أو التصورية، البرهنة على وجود الله ومن ثم يوجه انتقاداته إلى أشكال الميتافيزيقا التي سبقته. حيث رأى أن الميتافيزيقا يتم النظر إليها على أنها "علم واقعي" إذ لم يوجد فيها

---

(1) John, Wippel and Allen B., Wolter F. M. Medieval Philosophy ; From St. Agustine to Nicholas of Cusa, The free press , New York, Collier, Macmillan Limited, London, 1969, p. 26.

تصور الشيء الموجود في حد ذاته أي الموجود الكلي، لكن لا توجد إلا موجودات فردية خارج العقل. وهكذا، لابد أن تهتم بتصور واحد، ذلك لأنه ليس هناك تميز حقيقي بين الوجود والماهية ولا يوجد سوى تصور ذي معنى واحد يشترك فيه الله والموجودات. ومن ثم، إذا كانت توجد معرفة طبيعية بالله، فيجب أن تكون هذه المعرفة مبنية على أساس هذا التصور المشترك لله والموجودات. ونظراً لأنه ليس لدينا معرفة حدسية عن الله، فإنه لا يوجد لدينا أي تصور مجرد وملائم له.

والواقع، أن معظم الفلاسفة التجريبيين يدينون بمذهبهم التصوري إلى "أوكام" بشكل مباشر أو غير مباشر.

العلم الطبيعي

كان نمو العلم الطبيعي يسير ببطء في أواخر القرون الوسطى، إلى أن جاء عام ١٤٠٠ حيث ازدهر علم الحركة على يد مدرسة "بادو" التي تأثرت بالمدرسة "الأوكامية" وكان علماء "بادو" ابتداء من "بولس البندقى" P. of Venice (١٤٢٩م) إلى "كريمونيني" Cremonini (١٦٣١م) مدركين التباين الواضح بين علم الطبيعة الأرسطي، وعلم الطبيعة الرياضي الذي بلغ درجة قصوى من الكمال على يد جاليليو. وحوالي عام ١٥٠٠م تجدد الاهتمام بعلم الحركة كما وضعه أساتذة باريس في السوربون، فأدى هذا إلى إعادة طبع مؤلفاتهم[١].

وقد تأثر "ليوناردو دافنشي" بأساتذة باريس وعلماء الطبيعة من "بادو"، فأخذ يقارن بين المبادئ الأساسية للطريقة الرياضية وعلم الحركة من جهة وبين المذهب الأرسطي من جهة ثانية.

(١) جون هرمان راندال، تكوين العقل الحديث، ص ٣٤٣.

وظهرت في القرن السادس عشر (في إيطاليا) مجموعة من العلماء كانت تبحث في المبادئ الأساسية لعلم الحركة، فقد توسع كل من "كاردانو" Cardano و"سكاليجر" Scaliger و"بالدي" Baldi في هذه الأفكار على مراحل متتابعة من النقد العلمي. وقد كان علم الحركة الذي وصل إلى "جاليليو" - كما ذكرنا من قبل - نتيجة لإعادة بناء علم الطبيعة الأرسطي على ضوء تفسير الطبيعة تفسيراً رياضياً.

والواقع، أنه كلما توسعت الدراسات في تاريخ الفكر الذي كان سائداً في أواخر القرون الوسطى وعصر النهضة، اتضح أن أكثر التطورات التي حدثت فى العلم إنما هي ابتعادات جريئة عن العلم الأرسطي، تمت داخل الإطار الأرسطي ذاته.

وهكذا يصعب القول أن العلم الطبيعي في مطلع العصور الحديثة قطع كل صلة له بالعلم القديم. وواقع الأمر أنه كان برمته تطوراً متصلاً للعلوم التي تسنى لها نقد أكثر مما تسنى لغيرها والتي عرفت في أواخر القرون الوسطى. وقد استمدت هذه العلوم تطورها من الضرورات التقنية ووحيها من الاتصال المتجدد بمآثر الفكر السكندري. فقد اضطر كبار المهندسين والفنانين كـ(ليوناردو ومايكل أنجلو ورافائيل ودورو) إلى دراسة التشريح والرياضيات والميكانيكا، ليتمكنوا من الرسم والبناء الصحيح؛ كما اضطر الغربيون إلى استعمال اللوائح الفلكية من أجل الاهتداء في البحار بعد نمو التجارة البحرية، وعندما اخترع البارود اضطروا إلى تحسين وسائل الدفاع والتحصينات.

ونتيجة لازدياد اعتماد الصناع على الآلات المساعدة في حرفهم، نشأت مجموعة من الاختبارات والمعارف الجديدة في الطبيعة مستقلة عن العلم التقليدي. وتعلم الناس - فوق ذلك كله - ضرورة القياس الصحيح،

والحسابات الدقيقة، واكتسبوا عادات آلية في التفكير أثبتت منفعتها في الحياة اليومية[١].

ثورة كوبرنيكوس

كانت الثورة العقلية التي استغرقت عصر النهضة، بشيراً بمقدم العلم الحديث ونذيراً باضمحلال اللاهوت القديم، وقد سجل تاريخ الفكر مولد علم الفلك الحديث في العام نفسه الذي مات فيه أول رواده (كوبرنيكوس) Copernicus (١٤٧٣ - ١٥٤٣) وذلك أن الكنيسة كانت في نظرتها إلى مكان الأرض من سائر الكواكب، قد اعتنقت رأي أرسطو وبطليموس، إذ قرر الأول أن الأرض من تراب، وأن هذا الاعتبار يستلزم سكونها فى مركز الكون، ثم جاء "بطليموس" - في القرن الثاني ق.م - ووضع كتابه المعروف بـ "المجسطي" ودون فيه فروع علم الفلك، فبقي المرجع الأساسى إلى القرن السادس عشر. وقرر سكون الأرض باعتبارها مركز الكون، ودوران الشمس وسائر الكواكب حولها، واعتنقت الكنيسة هذا الرأي؛ وأهملت الرأي المضاد الذي عُرف عند قدماء الفيثاغورية[٢].

وكان مذهب بطليموس هو الرأي الذي اعتنقته الكنيسة - كما سبق القول - طوال العصر الوسيط - إذ أثبت "كليمان الاسكندري" أنه يتفق مع ظاهر التوراة ويساير روحها، وسرعان ما اتصلت الفكرة بتعاليم الإنجيل وقواها أمثال "توما الأكويني" في مؤلفه العظيم "الخلاصة اللاهوتية"، وروج لها شاعر

---

(١) المرجع نفسه، ص٣٤٧.

(٢) افترض هؤلاء أن مركز الكون يجب أن يكون مضيئاً بذاته، لأن النور يفضل الظلام، وساكناً لأن السكون يسمو على الحركة، وبهذا أبعدوا الأرض عن مركز الكون الذي اعتبروه ناراً غير مرئية حتى جاء "أرسطارخوس" في القرن الثالث ق.م وأحل الشمس مكان النار، فأقر بهذا الافتراض الرأي المعتمد في العصر الحديث.

المسيحية "دانتي" وغيره ممن استغلوا الفكرة في تبيان العلاقة بين الله والبشر. وسايرت النظرية موقف الكنيسة من الإنسان الذي كان تاج الخليقة وبطل الرواية الكونية - فيما يقول ولف - خلق لخدمة الله والاستجابة لأوامره[١].

وهكذا توطدت النظرية "الجيوسنترية" التي نسبت إلى "بطليموس"، وخفت صوت النظرية "الهليوسنترية" التي بدأ متأخرو الفيثاغورية التبشير بها - منذ القرن الثالث ق.م - ولبثت مهملة حتى نزع إلى تأييدها "برونو" (الذي مات حرقاً) ومكن لها رائد الفلك الحديث "كوبرنيكوس". كان رجل الدين البولندي هذا قد سافر في شبابه جنوباً إلى إيطاليا، حيث قام بتدريس الرياضيات في روما عام ١٥٠٠م - وهناك عرف النزعة الفيثاغورية عند علماء الحركة الإنسانية، وبعد بضع سنوات من الدراسة فى عدة جامعات إيطالية، عاد إلى بولندا في عام ١٥٠٥م، وبعد عام ١٥١٢م استأنف عمله رئيساً للكنيسة فى "فراونبرج" Frauenburg، وكان عمله إدارياً في الأساس (وإن كان قد زاول مهنة الطب التى كان قد درسها في إيطاليا). وكان في أوقات فراغه يتابع أبحاثه الفلكية، بعد أن تنبه إلى الفرض القائل "بمركزية الشمس" خلال إقامته في إيطاليا. وأخذ في الفترة التي نتحدث عنها يحاول اختبار آرائه مستعيناً بما كان يمكنه الحصول عليه عندئذ من أدوات[٢].

وعرض "كوبرنيكوس" هذه الأفكار كلها عرضاً وافياً في كتاب بعنوان: "في دورات الأجرام السماوية" الذي كان حداً فاصلاً بين العلم والإنجيل، وأهداه إلى قداسة "البابا"، ولكنه تردد في نشر الكتاب ثلاثة عشر عاماً، نجحت بعدها مساعي أصحابه ومريديه، فاعتزم طبعه ولجأ إلى "نورمبرج" وعهد بكتابه إلى "أوزياندر" Osiander، ولم يجرؤ هذا الناشر على إذاعة

(١) د. توفيق الطويل، قصة النزاع بين الدين والفلسفة، ص١٦٣.
(٢) برتراند رسل، حكمة الغرب، ص٥٠.

الكتاب من غير مقدمة. كان وجه الطرافة فيها أنها تنكر على صاحب الكتاب اكتشافه العلمي، فزعم أنه فرض خيالي لا مذهب علمي، وأن من حق عالم الفلك أن يسترسل مع شطحات خياله وأن هذا هو شأن "كوبرنيكوس" في كتابه. وحققت المقدمة الغرض الذي وُضعت من أجله، ففى عام ١٥٤٣ تلقى "كوبرنيكوس" أول نسخة من كتابه وهو طريح الفراش يعانى متاعب الشيخوخة في السبعين من عمره، ومات بعد بضع ساعات من وصول الكتاب إليه. وحرصت الكنيسة على ألا تثير الجدل في أمر هذا الكشف العلمي، حتى انقضت على وفاته ثلاثون عاماً، تمكن بعدها أحد أصدقائه من تسجيل النظرية على شاهد القبر. فلما أيد الرأي "جاليليو" جزعت الكنيسة من هذا الشر الزاحف، وأمرت بمصادرة الكتاب حتى تصحح آراؤه بحيث يتماشى مع الفكرة القديمة المألوفة - وسارت "البروتستانتية" بمختلف فروعها - من "لوثرية" و"كالفانية" و"إنجيلية" في هذا التيار نفسه، فأطلقت غضبها وسلطت شرها على صاحب النظرية ومؤيديه[١].

جاليليو جاليليه Galileo Galilei

(١٥٦٤ - ١٦٤٢)

ولد بمدينة بيزا Pisa الإيطالية، وفي السابعة عشرة من عمره دخل جامعتها لدراسة الطب نزولاً على رغبة والده، ولكنه كان يتلقى في الوقت نفسه الفلسفة والرياضيات والفلك، مع شغف باليونانية واللاتينية والشعر والموسيقى والرسم، وإيثار لأفلاطون وأرشميدس على أرسطو، ثم صار أستاذاً فى الجامعة ومكث بها ثلاث سنوات (١٥٨٩ - ١٥٩٢) ثم

(١) د. توفيق الطويل، المرجع السابق، ص ص١٦٤ - ١٦٥.
انظر أيضاً: ول (ديورانت)، قصة الحضارة، ترجمة د. فؤاد أندراوس، مراجعة علي أدهم، لجنة التأليف والترجمة والنشر، عدد (٢٧) ص ص١٣٨ - ١٣٩.

انتقل إلى جامعة "بادوفا" وكان يعرض الفلك القديم مع اعتقاده بنظرية "كوبرنيكوس".

وفي عام ١٦٠٩ صنع "التلسكوب"، فرأى جبال القمر ووديانه، وأقمار المشتري الأربعة وعين قانون لحركتها. وفى نفس العام نشر كتاباً بعنوان "رسول من النجوم" عرض فيه كشوفه، وأعلن انحيازه لنظرية "كوبرنيكوس" وفى أواخر العام اكتشف كلف الشمس، فاستنتج من حركة الكلف على قرص الشمس دوران الشمس نفسها (حول محورها وليس حول الأرض)، وفساد الرأي القديم الذي يقسم العالم إلى منطقة سفلية هي محل الكون والفساد، وأخرى علوية بريئة منهما(١).

وكان "جاليليو" قد عمد إلى تأييد مباحثه الطبيعية بالنصوص المقدسة، فأخذ يعمل على تأويلها ويتخطى حرفية ألفاظها، مستشفاً ما وراء ظاهرها من معانٍ تساير منطقه واتجاهه، ورفضت الكنيسة ذلك وتلقى إنذاراً – نصف رسمي – يحذره من إقحام الكتب المقدسة في مباحث الطبيعة، ولكنه أغفل أمره وواصل أبحاثه، ولم يعبأ بإصرار خصومه على أن الأرض قائمة إلى الأبد(٢)، والشمس تشرق وتغرب وتسرع إلى موضعها حيث تشرق، وأن الأرض – من أجل هذا – كانت مركز الكون الذي قام عليها العشاء الرباني، وسخرت من أجله كل الظواهر الكونية.

غضب بولس الخامس واتفق مع رئيس أساقفة "بيزا" على الانتقام منه، لأن آراءه تقوض فكرة الخلاص في المسيحية وتثير الشك في تجسد المسيح، وتنكر نص الكتاب المقدس على أن الشمس قد وقفت لـ "يوشع". حاول

(١) يوسف كرم، تاريخ الفلسفة الحديثة، ص ص١٩ – ٢٠.
James Collins, A History of Modern European Philosophy, p. 73.

(٢) استناداً إلى قول الإصحاح الأول من سفر الجامعة.

رئيس الأساقفة أن يستخدم الحيل في الاستيلاء على خطابين قد كتبهما "جاليليو" ليؤيد فيهما مباحثه الطبيعية بنصوص من الكتاب المقدس، فلما أخفق في محاولاته، استدعى "جاليليو" عام ١٦١٥م للدفاع عن نفسه أمام محكمة التفتيش وكان قرارهم: إن القول بأن الشمس مركز الكون وأنها لا تدور حول الأرض قضية باطلة ومتناقضة في عرف اللاهوت، وتنطوي على إلحاد بين لأنها تناقض نصوص الكتاب المقدس تناقضاً صريحاً. وفي عام ١٦١٦م صدر بياناً أعلن فيه بطلان المذهب القائل بحركة الأرض ومناقضتها للكتاب المقدس، وحرم نشره أو تأييده وصرح بإدانة كل ما كتب "كوبرنيكوس" وغيره ممن يؤيدون دوران الأرض "جاليليو" و"كبلر"، واعتمد البابا هذا البيان[١].

وترجع أهمية "جاليليو" في تاريخ الفلسفة إلى عاملين أساسيين: الأول المنهج العلمي، فقد نقد "جاليليو" المنطق الصوري لأنه قاصر على استكشاف حقائق جديدة، ولا يحدث الاستكشاف باستقراء جميع الحالات الممكنة، فمثل هذا الاستقراء مستحيل، وإنما يحدث باستخلاص فرض من تجارب معدودة ومحاولة تركيب قياس يبين أن ذلك الفرض مطابق لتجارب أخرى، بحيث يتكامل التحليل والتركيب ويتساندان، وهذا يعني أن المنهج العلمي هو الاستقراء.

أما العامل الآخر، فهو بناء النظرية الآلية، فالعالم مادة وحركة، المادة عبارة عن امتداد، والحركة خاضعة لقانون القصور الذاتي. ويرى "جاليليو" أن الجسم لا يغير اتجاه حركته بذاته، أو ينتقل بذاته من الحركة إلى السكون، وبين بالتجربة أن الحركة تستمر بنفس السرعة كلما أزلنا العوائق الخارجية،

(١) د. توفيق الطويل، المرجع السابق، ص ٢٠٤.

فمتى وجدت الحركة استمرت دون افتقار إلى علة[1].

ولقد أثبت نسبية الصفات الثانوية للأشياء، فالألوان والروائح والطعوم، مثلاً، ليست صفات أولية للمادة، ومن الممكن تصور مادة منفصلة عن هذه الصفات، ولكن لا يمكن تصور مادة منفصلة عن المكان والزمان. ومن المحال تفسير هذه الصفات الثانوية للمادة تفسيراً رياضياً، فهي - في نظره - نتيجة لحركات متنوعة تختلف في سرعتها وشكلها واتجاهاتها. وبذلك يكون التفسير الرياضي الآلي للطبيعة هو وحده التفسير الصحيح والدقيق. وهنا يبعث "جاليليو" بأفكاره هذه مذهب ديمقريطس ويظنه صورة جديدة للوجود ويمضي في أثره العلماء المحدثون.

(١) يوسف كرم، المرجع السابق، ص ص٢٣ - ٢٤.

مراجع الفصل الثالث من الباب الأول

- د. توفيق الطويل، قصة النزاع بين الدين والفلسفة، مكتبة مصر بالقاهرة، الطبعة الثانية، ١٩٥٨، ص ص٣٤ – ٣٥.
- د. أمام عبد الفتاح، مدخل إلى الفلسفة، مؤسسة دار الكتب للطباعة والنشر والتوزيع، الكويت، الطبعة السادسة، ١٩٩٣، ص ص١٢٢ – ١٢٣.
- نقلاً عن: د. إمام عبد الفتاح، المرجع السابق، ص١٢٣.
- د. عبد الرحمن بدوي، فلسفة العصور الوسطى، ص١٧٠.
- انظر في ذلك:
- Julius R. Weinberg, A short History of Medieval Philosophy, Princeton University Press, 1964. p. 162.
- د. عبد الرحمن بدوي، المرجع السابق، ص ١٨٤.
- John, Wippel and Allen B., Wolter F. M. Medieval Philosophy ; From St. Agustine to Nicholas of Cusa, The free press , New York, Collier, Macmillan Limited, London, 1969, p. 26.
- جون هرمان راندال، تكوين العقل الحديث، ص ٣٤٣.
- المرجع السابق، ص٣٤٥.
- المرجع نفسه، ص٣٤٧.
- د. توفيق الطويل، قصة النزاع بين الدين والفلسفة، ص١٦٣.

- برتراند رسل، حكمة الغرب، ص٥٠.
- د. توفيق الطويل، المرجع السابق، ص ص١٦٤ – ١٦٥.
- انظر أيضاً: ول (ديورانت)، قصة الحضارة، ترجمة د. فؤاد أندراوس، مراجعة على أدهم، لجنة التأليف والترجمة والنشر، عدد (٢٧) ص ص١٣٨ – ١٣٩.
- يوسف كرم، تاريخ الفلسفة الحديثة، ص ص١٩ – ٢٠.
- James Collins, A History of Modern European Philosophy, p. 73.
- د. توفيق الطويل، المرجع السابق، ص ٢٠٤.
- يوسف كرم، المرجع السابق، ص ص٢٣ – ٢٤.

الباب الثاني

الفلسفة العقلانية

الفصل الأول: ديكارت

الفصل الثاني: اسبينوزا

الفصل الثالث: ليبنتز

الفصل الأول

ديكارت : أباً للفلسفة الحديثة

تمهيد

فلسفة "ديكارت" هي فلسفة العقل[١] الذي يفتح للإنسان آفاق المعرفة والعلم، ويغزو بنوره عالم السماء والأرض، فإذا أحسن المرء استعماله؛ استطاع أن يسخره لخدمة الإنسانية وإسعادها، وحفظ صحتها وتوفير رخائها وتوطيد دعائم السلام بين أفرادها وجماعاتها. ولعل من فضل

---

(١) بالغ أنصار المذهب العقلي فى دور العقل فى عملية المعرفة، وهم يرون إمكان التوصل إلى معرفة حقة تتسم بالشمول والضرورة، أي لا تكون عرضية أو مخالفة لقواعد المنطق. وقد اختلف العقليون فيما بينهم في استخدام العقل للوصول به إلى المعرفة، فقال "ديكارت" بـ"الأفكار الفطرية" وذهب "كانط" إلى وجود مبادئ قبلية في العقل؛ أي مبادئ في ذهن الإنسان قبل أي تجربة. وطابق السيكولوجيون بين العقل وبين الحالة النفسية للإنسان، وهم ينصبونه فوق المشاعر وفوق الإرادة. أما فلاسفة الأخلاق فقد نفوا الأصل التجريبي للمبادئ الخلقية ومعاييرها، فهم ينفون كونها نابعة من العلاقات العملية بين الناس. ويذهب "كانط" إلى هذا الرأي بصورة قاطعة.
إذن يعترف المذهب العقلي بسلطان العقل ورد الأشياء إلى أسباب مقبولة، كما يفسر المعرفة في ضوء مبادئ أولية وضرورية أي مبادئ قبلية – كما سبق القول – لأن الحواس لا تستطيع أن تزودنا إلا بمعلومات غامضة ومؤقتة.
راجع في ذلك: د. جميل صليبا، المعجم الفلسفي، الجزء الثاني، دار الكتاب اللبناني – بيروت – لبنان – ١٩٨٢، ص ص ٨٤ – ٩٣.
أيضاً د. عبد الرحمن بدوي، موسوعة الفلسفة، الجزء الثاني، ص ص٧٢ – ٧٥.

"ديكارت" على الإنسانية المفكرة أن أصبح واضحاً للعيان أن المثل الأعلى للوجود الإنساني هو تحقيق وعي الإنسان بذاته ولمكانه في العالم، بحيث يرد جميع آرائه إلى أفكار واضحة متميزة.

وقد كان لـ "ديكارت" أكبر الفضل في بناء صرح الاتجاه العقلي الحديث، حين وضع قاعدته المنهجية المشهورة: "يجب أن لا أقبل شيئاً قط على أنه حق ما لم يتبين لي بالبداهة العقلية أنه كذلك، ويجب أن لا أحكم على الأشياء إلا بما يتمثله ذهني في وضوح وتميز ينتفي معهما كل سبيل إلى الشك". وقد قيل أن ما يسمى في الفلسفة باسم "الثورة الديكارتية" يتلخص في القاعدة التى تتطلب البداهة في كل معرفة وفي كل يقين، لأنها إنما تدعو إلى رفض كل سلطة تحاول أن تفرض نفسها على التفكير، ولا تقبل إلا حكم العقل الذي لا يرى للحقيقة معياراً إلا البداهة والوضوح[1].

والكثيرون من مؤرخي الفكر الغربي يعتبرون هذا الفيلسوف أباً روحياً للثورة الفرنسية، أحدثت آراؤه في الفلسفة وفي العلم هزة عنيفة فقوضت مذهب أرسطو، وقضت على علم العصر الوسيط، وأيدت سلطان العقل.

إن التجديد الحقيقي الذي استحدثه "ديكارت" في الفلسفة هو تحليل المبادئ، فالفلسفة - كما يراها - هي دراسة الحكمة، والحكمة علم واحد كلي، هي تفسير جامع للكون أو هي نظام شامل للمعرفة البشرية. وليست الفلسفة مجرد مجموعة معارف جزئية خاصة وإنما هي علم المبادئ العامة، بمعنى أنها علم للأصول التي هي أسمي ما في العلوم. الفلسفة عند "ديكارت"، إذن، يدخل فيها علم الله وعلم الطبيعة وعلم الإنسان لكن دعامة الفلسفة عنده إنما هي في الفكر المدرك لذاته والذي هو في ذاته مدرك

(١) د. عثمان أمين، رواد المثالية في الفلسفة الغربية، دار الثقافة للطباعة والنشر، القاهرة، الطبعة الثانية، ١٩٧٥، ص١٩.

الموجود الكامل "الله" منبع كل وجود والضامن لكل حقيقة[١].

والفلسفة عند فيلسوفنا نظر وعمل، والنظر هو بمثابة الأساس الذى يقوم عليه العمل. ولقد بين "ديكارت" ماهية الفلسفة وموضوعها فى مقدمة كتابه المبادئ، فقال:

"لفظ الفلسفة هذا معناه دراسة الحكمة، وليس معنى الحكمة قاصراً على الحيطة والتبصرة في الأمور، بل تفيد أيضاً فى معرفة جميع الأشياء التي يستطيع الإنسان معرفتها، إما لهداية حياته أو المحافظة على صحته أو لاختراع جميع الفنون"[٢].

ولم تقف فلسفة "ديكارت" عند التأمل والنظر المجرد - كما كان شأن الفلسفات السابقة عليها - وإنما أرادت أن تمضى إلى العمل والتطبيق، رامية إلى التغيير الجذري والتأثر الحاسم. فليس الغرض من المعرفة، عند "أبى الفلسفة الحديثة، اكتساب الحكمة والتبصر في الأمور فحسب، بل تحقيق السيادة للإنسان على نفسه وعلى الطبيعة.

كانت أعز أماني الفيلسوف أن تكون الفلسفة عوناً لنا في حياتنا، لا على أن ندبر أفكارنا وآراءنا تدبيراً حسناً فحسب، بل على أن ندبر سلوكنا وأن نسيطر على أبداننا وأن نقهر الموت، وظل هذا الحلم يراود "ديكارت" في مراحل نشاطه العقلي: أن تقدم الفلسفة للإنسان طريقاً للحياة الجديدة، يهيئ له أن يملك زمام نفسه عن طريق فن عقلي لضبطها والتحكم فيها، وأن

---

(١)ديكارت، مبادئ الفلسفة، ترجمة د. عثمان أمين، دار الثقافة للطباعة والنشر، القاهرة، ص١٢ . من مقدمة المترجم.
انظر أيضاً:
Scruton, Roger, Modern Philosophy, New York, 1997, p. 10.

(٢) ديكارت، مبادئ الفلسفة، ص٤٢ .

يهيمن على الطبيعة عن طريق "تعقيلها"، أي بث الضوء الساطع في أرجائها الحالكة.

حياته وأعماله

حياة "ديكارت" حياة جوانية كلها، أعني أن للروح فيها المقام الأول، فقد قضى الفيلسوف شبابه باحثاً عن الحقيقة، منقباً عن المشكلات العلمية، دائباً على حلها، وأنفق أخصب سنوات عمره في مختلف أنحاء هولندا، طالباً ملاذاً مأموناً يعينه على أن يفكر وأن يتأمل في إمعان واطمئنان.

ولد في ٣١ مارس عام ١٥٩٦ بمدينة "لاهي" La Haye وهى مدينة صغيرة فى إقليم "التورين" غربي فرنسا. وكان أبوه "جواشيم ديكارت" مستشاراً فى برلمان "رن" Ronnes عاصمة إقليم "بريتاني" فى شمال غربي فرنسا.

ويمكن تقسيم مراحل حياة "ديكارت"[١] إلى ثلاث مراحل على النحو التالي:

المرحلة الأولى

التحق خلالها بمدرسة الآباء اليسوعيين المعروفة باسم "مدرسة لافليش"[٢] La fleche عام ١٦٠٦ (وكانت من أشهر مدارس أوروبا

(١) كان "ديكارت" ضعيف البنية، لكنه أظهر في عهد طفولته ذكاءً نادراً ومواهب ملحوظة فكان أبوه يسميه "الفيلسوف الصغير" لشدة ميله إلى التروي وإمعان الفكر؛ ولكثرة الأسئلة التي كان يوجهها إلى من حوله.

(٢) أسسها اليسوعيون عام ١٦٠٣ وكان ملك فرنسا هنري الرابع قد وهبهم داراً لها فأطلقوا عليها اسم "المدرسة الملكية". وعنى اليسوعيون بأمور التعليم فيها، واختاروا لها خير الرؤساء والمدرسين، حتى أصبحت – كما يقول "ديكارت" – من أشهر مدارس أوروبا وأنها خير مكان تعلم فيه الفلسفة.

آنذاك) مكث بها ثمان سنوات ودرس اللغات القديمة والمنطق والأخلاق والرياضيات والميتافيزيقا. وفي السنوات الثلاث الأخيرة درس الفلسفة وكانت تنقسم إلى أقسام ثلاثة: المنطق والطبيعة وما بعد الطبيعة. وكان أستاذه في الفلسفة راهباً يدعى الأب "فرانسوا فيرون" François Véron. وعرف في المدرسة أنه كان متمسكاً بالدين، مخلصاً للملك[١].

المرحلة الثانية

وتمتد المرحلة الثانية من عام ١٦١٣ حتى عام ١٦٢٩، قضاها في الأسفار منتقلاً بين فرنسا وسويسرا وهولندا وإيطاليا. وقصد إلى باريس عام ١٦١٣ والتقى بالعالم الرياضي "ميدروج" كما التقى بصديقه وزميله الأب "مرسين" وهناك واصل دراسة القانون وحصل على إجازة الحقوق عام ١٦١٦.

وفي عام ١٦١٨ سافر إلى هولندا والتحق بجيش "موريس دي نساو" Mauriee du Nassau لكنه لم يشترك في أي قتال. وفي هولندا التقى بالعالم الرياضي "إسحق بيكمان" Isaac Beceman فصادقه "ديكارت" وأهدى إليه رسالة في الموسيقى وهي باكورة مؤلفات الفيلسوف. ولقد كتب إليه ديكارت عام ١٦١٩ قائلاً: "كنت نائماً وأنت الذي أيقظتني" وكتب إليه في مارس من العام نفسه يقول بأنه مشتغل "بإقامة علم جديد كل الجدة يمكن بواسطته أن تحل جميع المسائل المعروضة للبحث".

---

(١) انظر في ذلك: د. عبد الرحمن بدوي، موسوعة الفلسفة، الجزء الأول، ص٤٨٨.
أيضاً: د. نجيب بلدي، ديكارت، سلسلة نوابغ الفكر الغربي، دار المعارف، ص١٣.
أيضاً: ديكارت، المقال في المنهج، ترجمة محمود محمد الخضري، مراجعة د. محمد مصطفى حلمي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٨٥، ص٧٩ من مقدمة المترجم.

وخلال عام ١٦١٩ إلى عام ١٩٢٠ وقعت الحادثة التي كان لها الاثر الاكبر في حياة "ديكارت" حين كان في بلدة "نويبرج" إذ عايش تجربة عقلية فريدة، عزل نفسه خلالها عن الناس، وعكف يتأمل ويمعن الفكر في خواطر أدت به إلى نظريته العامة في المنهج للبحث عن العلوم وقيل أنه اكتشف في تلك الليلة "أسس العلم العجيب" وقد تضاربت الأقوال حول هذا العلم، هل كان يقصد به "قواعد المنهج" أم الرياضة أم أنه "الكوجيتو"[١].

ويمكن أن نحدد هنا ثلاث نقاط أساسية بعد هذه التجربة:

إن العلوم جميعاً ليست إلا علماً واحداً، وإن مفتاحاً واحداً يفتح جميع كنوزها.

على الفيلسوف أن يبحث عن ذلك المفتاح في نفسه وليس خارجها.

إن الدعوة التي تلقاها "ديكارت" كانت من الله تعالى، ولم يكن مصدرها الشيطان الماكر.

المرحلة الثالثة

فترة أقام فيها بهولندا، وفيها كتب أهم مؤلفاته: "قواعد لهداية العقل" عام ١٦٢٩، وهي رسالة في المنطق الجديد المعارض للمنطق الأرسطي التقليدي. و"رسالة في العالم" عام ١٦٣١، وقد قال فيها بدوران الأرض، ولكنه حجبها عن النشر خشية أن يحل به غضب الكنيسة كما حل بالعالم "جاليليو". وكتاب "مقال في المنهج" عام ١٦٧٣. وفيه بين تاريخ أفكاره وخصائص منهجه. وكتاب "التأملات في الفلسفة الأولى" عام ١٦٤١،

---

(١) د. عثمان أمين،، ديكارت، مكتبة القاهرة الحديثة، ١٩٦٥، ص٣٢.
أيضاً:
James Collins, A History of Modern European Philosophy, p. 138

وهو أبدع ما كتب الفيلسوف في الميتافيزيقا بوجه عام وفي النفس الإنسانية، وفى الأدلة على وجود الله، ثم كتاب "مبادئ الفلسفة" عام ١٦٤٤؛ وفيه عرض مبسط لفلسفته، وبيان لمدى اختلافها عن القدماء. وأخيراً "رسالة في انفعالات النفس" عام ١٦٤٩. وتهدف إلى بيان السبيل العلمى للسيطرة على الأهواء والشهوات والوصول إلى الحياة السعيدة الفاضلة[١].

ولا جدال في أن كتاب "المقال في المنهج" هو الذي خلد اسم "ديكارت" في تاريخ الفكر الإنساني - وسيظل به مذكوراً على مر العصور - فقد وقف الفيلسوف على ما كان شائعاً في زمانه من اختلاف في الآراء بين العلماء والفلاسفة ورجال اللاهوت. واتضح له أن ذلك الاختلاف ناشئ من أنهم جميعاً يتخبطون في بحوثهم وأنظارهم، ويسيرون فيما يشرعون فيه على غير هدى، دون أن تكون لديهم خطة مرسومة أو منهج محدد واضح. وتراءى له أن أول ما يلزم من أدوات التفلسف للإنسان الواعي هو الشعور بضرورة المنهج، ثم إيجاده وتطبيقه فى مجالي النظر والعمل معاً.

المنهج الديكارتي

تميز القرن السابع عشر بميزة هامة، وهي عناية المفكرين فيه بمسألة المنهج أو الطريقة الواجب اتباعها في البحوث العقلية. والواقع أن الكتب في المنهج كثيرة ومتعددة في ذلك العصر، خاصة ابتداء من عام ١٦٣٠. ففي ذلك التاريخ ظهر كتاب "الأورجانون الجديد" لـ"بيكون"، وبعد ذلك بنحو سبع عشرة سنة نشر "ديكارت" "المقال في المنهج". ونشر أيضاً "اسبينوزا" رسالته "إصلاح العقل" ونشر "مالبرانش" كتابه "البحث عن الحقيقة"، وكتب "ليبنتز" عدة رسائل تحت عنوان "المنهج".

(١) د. عثمان أمين، رواد المثالية في الفلسفة الغربية، ص ص ٢٠ - ٢١.

إذن، فالعناية بالمنهج سمة من سمات القرن السابع عشر، وجميع مفكري ذلك العصر كانوا مؤمنين بفائدة المنهج وأثره في العلوم وفي الحياة. ولقد بين لنا "هاملان" سبب ذلك قائلاً: -

"إن أهل ذلك العصر كانوا قد ألقوا عن كواهلهم عبء الخضوع للسلطات في الفلسفة، بل أحياناً في الفكر على العموم، وفي المعتقد أياً كان. وكان لابد لهم من شيء يطمئنون إليه ويهتدون به. والمنهج هو الكفيل بذلك"(١).

كذلك رأى "ديكارت" أن البحث في المنهج هو أهم المشكلات وأولاها بالعناية في مهمة الفيلسوف، وأراد أن يجعل بداية إصلاحه الفكري الظفر بطريقة قويمة للحصول على المعرفة الحقيقية، بواسطة ذلك النور الفطري المبثوث فينا جميعاً وهو "نور العقل".

ومن هنا قال "ديكارت" عن المنهج:

"جملة قواعد مؤكدة، تعصم مراعاتها ذهن الباحث من الوقوع في الخطأ، وتمكنه من بلوغ اليقين في جميع ما يستطيع معرفته، دون أن يستنفد قواه في جهود ضائعة".

وهو يتساءل عن جدوى الدراسات والبحوث التي لا نكتسب منها إلا آراء ظنية أو احتمالية. وهو يجيب عن التساؤل بما معناه أن الجهل التام خير من المعرفة المزعزعة الناقصة، ولن يكون العلم علماً إلا إذا كان يقيناً ونموذج ذلك يقين "العلوم الرياضية". وحسبنا أن نراعي في بحوثنا أموراً ثلاثة،

---

(١) د. عثمان أمين، ديكارت، ص ٨٠.
انظر أيضاً:
Steven, Nadier, A Companion to Early Modern Philosophy, Blackwell, 2002, p. 20.

لنضفي على أي علم يقيناً يعادل يقين "العلوم الرياضية".

أن لا ننشغل إلا بمعان "واضحة" و"متميزة"، أي معان مضمونها بديهي كل البداهة.

أن نذهب دوماً من "المعاني" إلى "الأشياء" أي أن لا ننسب إلى الأشياء إلا ما ندركه إدراكاً "بديهياً" في معاني الأشياء.

وأن "نرتب" جميع أفكارنا فى نسق خاص بحيث يكون كل معنى منها مسبوقاً بجميع المعانى التى يستند إليها، وسابقاً على جميع المعاني التي تستند إليه.

أسس المنهج الديكارتي

كان "ديكارت" بفطرته مولعاً بالرياضيات، ولهذا لم يستهوه مما تعلمه في مدرسة "لافليش" إلا الرياضيات؛ لأنه وجد من اليقين ما لم يجده في سائر العلوم. لقد درس من بين أقسام الفلسفة "المنطق"، ومن بين الرياضيات؛ تحليل القدماء وجبر المحدثين، لكنه لم ير في المنطق فائدة تذكر، لأن هذا العلم يقتصر على أن يستجلى من مقدمات نتائج متضمنة فيها من قبل، إنه إذن يفسر العلم دون أن يزيد فيه شيئاً. أما التحليل الهندسي والتحليل الجبري فلهما شأن آخر.

أما التحليل فقد قصد منه القدماء وسيلة للاكتشاف، يقول:

"التحليل هو طريق يبدأ مما نبحث عنه كما لو كنا سلمنا به، ويؤدي به بواسطة النتائج المستخلصة من هذا إلى شيء يسلم به فعلاً. أننا في التحليل نسعى إلى معرفة ما يستنبط منه؛ ثم ماذا يستنبط من هذا الأخير حتى نجد شيئاً معلوماً أو مبدأ من المبادئ. وطريقة السير هذه نسميها "التحليل"[1].

(١) نقلاً عن: د. عبد الرحمن بدوي، المرجع السابق، ص ص٤٩١ – ٤٩٢.

إذن فالتحليل يقوم في إرجاع المطلوب بواسطة التقسيم إلى مطلوب آخر أبسط ويستمر هكذا حتى نصل إلى قضية معترف بصحتها. ومن هذا التقدم في الرياضيات استخلص "ديكارت" أسس منهجه فقال:

"جميع الأفعال الذهنية التي نستطيع بها أن نصل إلى معرفة الأشياء دون أن نخشى الزلل عبارة عن فعلين اثنين هما الحدس والاستنباط "(١).

الحدس Intuition

الحدس عند "ديكارت" هو الرؤية العقلية المباشرة التي يدرك بها الذهن بعض الحقائق التي يعتقد فيها الإنسان ولا يتطرق إليها الشك. الحدس نظرية عقلية بلغت من الوضوح والتميز أن زال معها كل شك، وهذا الفعل لا يتعلق بالحواس ولا الخيال وإنما يختص بالذهن، أي الذهن الخالص الصافي، يقول "ديكارت":

"أقصد بالحدس لا شهادة الحواس ولا الحكم الخداع حكم الخيال، وإنما أقصد به الفكرة التى تقوم فى ذهن خالص، وتصدر عن نور العقل وحده".

الحدس عند "ديكارت" عمل عقلي يدرك به الذهن فكرة ما من تصور أو حكم أو استدلال، يفهمها بتمامها في زمان واحد لا على التعاقب. ولا يقتصر على المعاني والأفكار، بل يتناول أيضاً حقائق لا تقبل الشك، كما يتناول الطبائع البسيطة أي الخواص الطبيعية المجردة التي تدرك بالذهن إدراكاً مباشراً؛ ويمكن أن نستخلص منها جميع الطبائع الأخرى مثال ذلك: الوجود والوحدة والامتداد والحركة والشكل والزمان والمكان. كذلك

---

(١) ديكارت، قواعد لهداية العقل، القاعدة "٣" نقلاً عن د. عثمان أمين، ديكارت، ص٩٠.

أفعال المعرفة والشك والإرادة[١].

الاستنباط Deduction

الاستنباط قوة نفهم بها حقيقة من الحقائق نتيجة حقيقية أخرى أبسط منها. وهو "فعل ذهني بواسطته نستخلص من شيء لنا به معرفة يقينية نتائج تلزم عنها". أو عملية "تنتقل من الواحد إلى الآخر، ومن حد إلى الحد الذي يليه أو الذي يلزم عنه مباشرة وضرورة.

و"ديكارت" لا يقصد بالاستنباط نموذج القياس الأرسطي، ولكن يقصد به أن ننتقل من فكرة حدسية إلى نتيجة تصدر عنها صدوراً ضرورياً - أي لا يمكن تصور نقيضها - ومن ثم تكون النتائج المستنبطة حدسية هي الأخرى. وأراد "ديكارت" أن يتم الاستنباط الفلسفي بنفس طريقة الاستنباط الرياضي حيث تؤدى نتائجه إلى معلومات جديدة لم تكن متضمنة في الفكرة الحدسية الأصلية.

إلا أنه ليس من السهولة بمكان أن نكتشف بالحدس المبادئ الأولى للعلم والفلسفة، ثم نقوم بعملية استنباط جديدة، ونحن هنا نستعين بالتجربة ودورها الحيوي لكي يساعدنا على اكتشاف النتائج الصحيحة التي وقع عليها اختيارنا بصورة لا تقبل الشك.

وهكذا، فالحدس والاستنباط والتجربة هي المراحل التي يتعين علينا إتباعها للوصول إلى المعرفة الحقيقية اليقينية، بشرط أن نجيد استخدامها بطريقة صحيحة[٢].

---

(١) ديكارت، قواعد لهداية العقل، القاعدة "٣" نقلاً عن د. عثمان أمين، ديكارت، ص٩٠.

(٢) ديكارت، قواعد لهداية العقل، القاعدة الأولى نقلاً عن د. عبد الرحمن بدوى، موسوعة الفلسفة، ص٤٩٢.

قواعد المنهج الديكارتي

استخلص "ديكارت" أربع قواعد نجدها في كتابه "المقال في المنهج" والغرض منها وصف الطرق التي يعمل فيها الذهن حين يفكر تفكيراً رياضياً. وهي:

قاعدة البداهة والوضوح.

قاعدة التحليل.

قاعدة التركيب.

قاعدة الإحصاء.

القاعدة الأولى

"أسلم بشيء على أنه حق ما لم يتبين لي بالبداهة أنه كذلك، ومعنى هذا أن أحذر من كل تسرع أو ميل إلى الهوى، وألا أدخل في حكمي شيئاً آخر مما هو حاضر أمام عقلي من وضوح وتميز بحيث أجد مبرراً للشك في صحته".

ومعنى القاعدة الأولى أنه على الإنسان - من أجل بلوغ الحقيقة - أن يتحرر أولاً من كل المعتقدات السابقة، وألا يقبل بعد ذلك على أنه حقيقة إلا ما هو بين للعقل. والأمر يكون بيناً للعقل إذا اتصف بصفتين "الوضوح" و"التمييز". ويوضح "ديكارت" معنى هاتين الصفتين في كتابه "قواعد لهداية العقل" فيقول:

"إن الأشياء تكون واضحة ومتميزة إذا كانت من البساطة بحيث لا يستطيع العقل أن يقسمها إلى أشياء أقل بساطة مثل: الشكل والامتداد

والحركة... إلخ ونحن نتصور سائر الأشياء كأنها مركبات من هـذه"[١].

هذه الأشياء ندركها لا بالحواس الخداعة ولا بالخيال المزور، وإنما بالعقل الواعيي الذي لا يبقى لديه شك فيما يدركه نظراً لوضوحه وتميزه عن غيره.

القاعدة الثانية

"أن أقسم كل مشكلة نتناولها بالبحث إلى أكبر عدد ممكن من الأجزاء بمقدار ما تدعو الحاجة إلى حلها على أكمل الوجوه".

كل بحث يتضمن "مشكلة" وهي عبارة عن مسائل معقدة يطلب تفسيرها أو حلها. ومن أجل ذلك يجب علينا أن نقسم تلك "المشكلة أقساماً كثيرة بقدر ما يلزم لإزالة كل غموض في معناها. وبعبارة أخرى، ينبغي أن نقسم المشكلة المعقدة إلى مشكلات أبسط منها، وهذه بدورها إلى أبسط منها؛ حتى نصل إلى المعاني البسيطة كل البساطة بحيث لا تقبل القسمة ويعتمد عليها المجموع. وعندئذ يلزم أن نعالج على حدة كل مسألة من تلك المسائل الجديدة وقد أصبحت أوضح وأبسط"[٢].

القاعدة الثالثة

"أن أرتب أفكاري بادئاً بأبسط الأشياء وأسهلها معرفة ثم أصعد خطوة خطوة صعوداً متدرجاً حتى أصل إلى معرفة ما هو أعقد. وإذا اقتضى الحال ترتيباً معيناً بين الأفكار – وهو ليس من طبيعتها أن يتبع بعضها بعضاً".

إذا وصل العقل إلى العناصر البسيطة صار عليه أن يسلك في اتجاه معاكس للسابق، بأن يبدأ من المبادئ والمعاني البسيطة ويمضي منها إلى نتائجها، وينتقل من العناصر إلى المركبات فيطلع بذلك على تكوين الأشياء. وهذا ما

---

(١) د. عثمان أمين، ديكارت، ص ١٠٢.

(٢) المرجع السابق، ص١٠٨.

دعت إليه "القاعدة الثالثة" ونجد في كتاب "قواعد لهداية العقل" شرحاً لهذه القاعدة فيقول (بعد أن ذكر وجوب إرجاع القضايا الأشد غموضاً وتركيباً إلى قضايا أقل غموضاً وتركيباً)

"إن علينا أن نبدأ من هذه الأخيرة ابتغاء الوصول، صعوداً على نفس الدرجات، إلى معرفة القضايا الأخرى"

وبهذا يحدد "ديكارت" طريقة التقدم فى المعرفة، من الأبسط إلى الأشد تركيباً.

القاعدة الرابعة

"ينبغي في كل حالة أن أقوم بالإحصاءات التامة والمراجعات الكاملة، بحيث أوقن أنني لم أغفل من جوانب المشكلة شيئاً".

وتسمى هذه القاعدة "الإحصاء" أو "الاستقراء"، ويقصد بها الثقة من أننا لم نغفل أي جزء من أجزاء المشكلة التي نكون بصدد حلها، وأن نستعرض جميع استدلالاتنا بحركة موصولة غير مقطوعة؛ لكي نتفادى – قدر المستطاع – ذلك الخطر الذي ينجم عن تدخل الذاكرة في الاستدلال؛ ولكي نصل إلى أن نقرب بين الاستنباط والحدس[١].

هذا هو المنهج الذي أراد "ديكارت" أن يكون منهجاً للعلم والفلسفة. وأهم ما يميزه البداهة واليقين، وهو لا يفرض قيوداً على العقل بل يجعله مستقلاً، حراً ينطلق وراء الحقيقة؛ بينما كان منطق أرسطو جامداً لا يسمح بالتقدم الفكري والخروج عن المقدمتين. ولقد قال "ديكارت":

"أن أكثر ما يرضيني هو أنني استعملت المنهج العقلي، إن لم يكن على وجه كامل، فعلى الأقل على أفضل وجه ممكن".

---

(١) د. نازلي إسماعيل حسين، الفلسفة الحديثة، ص ص٧٥ – ٧٦.

الشك

كان هناك فلاسفة يدعون إلى الشك قبل "ديكارت"، ومن أهمهم شكاك اليونان الذين عاشوا فى أواخر القرن الثاني وأوائل القرن الثالث الميلادي. هؤلاء غالوا في الشك إلى الحد الذي جعلهم يشكون في قيمة العقل نفسه، وفي الحقيقة ذاتها. وكان الشك هو مذهبهم الذي لا يحيدون عنه، ولذلك سمى بـ "الشك المذهبي".

وفي عصر "ديكارت" ظهرت دعوة جديدة إلى الشك من جانب بعض الأدباء مثل "مونتيني" و"شارون" وكانوا يتشككون في قيمة المعارف الإنسانية، والعلوم الموجودة فى عصرهم، ولكنهم لم يتشككوا أبداً في قيمة العقل وقدرته، وفي كتاب "التأملات الميتافيزيقية" يستخدم "ديكارت" الشك كوسيلة منهجية من أجل الوصول إلى الحقيقة التي لا يمكن أن يتطرق الشك إليها[1].

ولما كان مطلب الفيلسوف بلوغ "اليقين" الذي يمكن أن يقيم عليه بناء العالم كله، فقد صمم على أن يشك في كل ما تعلمه من قبل؛ وأن يمضي في هذا الشك إلى أبعد حدود، بادئاً النظر كله من جديد، وكأن عينيه متفتحتان لأول مرة على العالم من حوله. وإذن فالخطوة الأولى التي يفضي بها المنهج الفلسفي هي "تعليق" آرائنا عن الأشياء، ووقف أحكامنا عليها، ريثما نتبين حقائقها، يقول "ديكارت" في كتابه "التأملات":

"للفحص عن الحقيقة يحتاج الإنسان مرة في حياته إلى أن يضع الأشياء جميعاً موضع الشك بقدر الإمكان".

---

(١) ديكارت، التأملات في الفلسفة الأولى، ترجمة د. عثمان أمين، مكتبة الأنجلو المصرية، ص ص٧١ - ٧٢.

"فقد تلقيت طائفة من الآراء الباطلة، وكنت أحسبها صحيحة، فحكمت حينئذ بأنه لابد لي مرة في حياتي من الشروع الجدي في إطلاق نفسى من جميع الآراء التي تلقيتها في اعتقادي من قبل، ولابد من البدء في بناء جديد من الأسس، إذا كنت أريد أن أقيم في العلوم شيئاً وطيداً ومستقراً ".

"وسأبدأ أولاً بالهجوم على المبادئ التي كانت تعتمد عليها آرائي القديمة كلها، سواء أكانت أحكاماً فرضها علي الغير من معلمين أو مربين أو مرشدين أو من وكل إليهم أمري، أم أحكاماً ومعلومات اكتسبتها أنا عن طريق الحواس"(١).

الشك في الحواس

استبعد "ديكارت" شهادة الحواس(٢)، لأنها تخدعنا أحياناً، ومن الفطنة أن لا نأمن لمن خدعنا مرة، ثم أقر كالغزالي بأننا نعتقد في النوم أموراً ونتخيل أحوالاً ونحسب لها ثباتاً واستقراراً، ثم نستيقظ فنعلم أن ما رأيناه أثناء النوم كان حلماً. إذن فما المانع من أن تكون تصوراتنا في اليقظة كتصوراتنا في النوم كلها خيالات لا حاصل لها، كما ليس هناك إمارات يقينية يمكن أن نميز بها اليقظة من النوم بوضوح وجلاء.

ثم استبعد "ديكارت" شهادة العقل نفسه، لأن بعض الناس قد يخطئون في الاستدلال ولو فى أبسط قضايا الهندسة، وافترض أن هناك "شيطان ماكر" مخادع يعبث بعقلي، فيريني الباطل حقاً والحق باطلاً، ويحدثنى بحيث أخطئ

---

(١) المرجع السابق، ص٨٠.

(٢) شك "ديكارت" مثل "الغزالي" (١٠٥٩ - ١١١١م) في شهادة الحواس وشهادة العقل. وقال الغزالي: "من لم يشك لم ينظر، ومن لم ينظر لم يبصر، ومن لم يبصر يبقى في العمى والضلال".

على الرغم مما قد يكون لدي من يقين نفسي[١].

وهكذا استبعد "ديكارت" شهادة الحواس، بل شهادة العقل نفسه. وبالجملة رأى أن "من واجبي أن أشك في وجود العالم الخارجي وفي حقيقة الأشياء المحيطة بي، وفي وجود أشباهي من الناس، وفي جميع الأحكام التي تبدو أوضح القضايا وأكثرها بداهة. والإنسان بعد أن يكون قد شك في كل هذا، يكون قد تهيأ إلى أن يصل إلى اليقين الأول، وهو يقين النفس أو "الكوجيتو"، لأن ثمَّة شيئاً واحداً يظل دائماً بمنأى عن الشك وهو "الفكر"، وحتى لو فرضنا أن الإنسان شك في أنه يفكر، فمثل هذا الشك يقتضى أن يفكر، لأن الشك ضرب من ضروب التفكير. "فأنا أفكر أي أشك" وبذلك وضع "ديكارت" أساس اليقين الأول وهو "يقين الفكر"، وقال عبارته المشهورة:

"أنا أفكر إذن أنا موجود"

وقد وصل فيها إلى حقيقة وجوده ابتداءً من الفكر، بعد أن كان قد وصل إلى حقيقة التفكير نفسه ابتداءً من الشك، بحيث نستطيع أن نلخص فكر "ديكارت" على هذا النحو "أنا أشك فأنا إذن أفكر، وأنا أفكر فأنا إذن موجود".

إن الشك المنهجي لا يرمي إلى هدم إمكانية المعرفة - كما هو الحال في الشك المذهبي - بل هو يرمي، على العكس، للوصول إلى المعرفة اليقينية وإقامتها على أسس سليمة. فهناك إذن فارق كبير بين الفيلسوف صاحب الشك المذهبي والفيلسوف الذي يستخدم الشك كمنهج[٢].

---

(١) انظر: د. حسين علي، ما هي الفلسفة، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة ٢٠٠٤، ص ص ١٢٧ - ١٢٨.

(٢) د. عثمان أمين، ديكارت، ص ص ١٤٧ - ١٤٨.

ميتافيزيقا ديكارت

صنع الفيلسوف أدوات للبحث عن الحقيقة، وهو الآن شارع في استعمالها لتلك الغاية؛ أي أنه يريد أن يبلغ مرتبة اليقين التام. ومن أجل ذلك حاول أن يقيم بناء العلم كله على أسس جديدة، لكن أساس البناء هو "الميتافيزيقا"، فهي وحدها سند اليقين، أي أنها تكفل صحة الأفكار الواضحة في صلاتها بعضها ببعض وفى صلاتها بالحقائق الواقعة، وتبرز تطبيقاتها العملية فى الميكانيكا والطب والأخلاق. ولقد عبر "ديكارت" عن هذا على نحو آخر فقال:

"لنفرض أن رجلاً ليس عنده بعد إلا المعرفة الدارجة الغامضة التي يستطيع الناس اكتسابها بالتجربة الشائعة المتداولة، وبالحواس، وبالمحادثات، وبمطالعة الكتب؛ فما النظام الذي لابد من إتباعه لاكتساب المعرفة؟ ".

رأى "ديكارت" أنه يجب على الإنسان أن يسعى إلى أن يقيم لنفسه مذهباً أخلاقياً يكفيه لكي تكون أفعاله في الحياة على هدى. وبعد ذلك إذا أراد الوصول إلى الحقيقة في المسائل النظرية، وجب عليه أن يتدرب على المنهج، وأن يمارس قواعده لكي يصل إلى استعمالها في يسر واطمئنان[١].

وبعد أن يطول مران الإنسان على استعمال المنهج، يجب أن يبادر بالنظر في الفلسفة الحقيقية التى جزؤها الأول "الميتافيزيقا" والثاني "الفيزيقا" إذن، المنهج قد ألف ليكون سبيلاً لإقامة الميتافيزيقا التي منها يكون الشروع في كل ما عداها.

أنا أفكر فأنا موجود Cogito ergo sum

هذا هو مبدأ "الكوجيتو" المشهور الذي جعله "ديكارت" نقطة انطلاق الميتافيزيقا الحقة، والذي استخرج منه سلسلة بديعة من النتائج: أولها أن الإنسان يفكر، وأنه موجود من حيث أنه مفكر. وهذه الحقيقة إنما ندركها بلمحة نافذة من لمحات الفكر الواعي المنبه، هي نظرة ذهنية بلغت من الوضوح مبلغاً يزول معه كل شك؛ فهي حدس عقلي، أي رؤية ذهنية سريعة مباشرة، وليست قياساً يتم فى زمان ولا استدلالاً منطقياً يتدرج من "المبادئ" إلى "النتائج". ومن هنا يرى "ديكارت" "أنا أعرف نفسي الآن موجوداً ولا أعرف نفسى إلا كذلك، ووجود الفكر أشد ثبوتاً من وجود الجسم. وطبيعة النفس وماهيتها هي الفكر، والنفس مستقلة عن الجسم، ومعرفتها أيسر"، فيقول:

"كل ما عرفت حتى الساعة هو أنني شيء مفكر. وسأحاول الآن أن أوسع مجال معرفتي. أنا مستيقن أني شيء مفكر، فما هو شرط هذا الاستيقان؟ وما علامة هذه المعرفة الحقة؟ شرطها وعلامتها هو كونها واضحة كل الوضوح، فكل ما أعرفه بهذا الوضوح فهو حق لأنه لو كان شيء مما هو معروف بمثل هذا الوضوح خطأ لكانت قضية "أنا شيء مفكر" قضية غير صحيحة"(١).

من هذا اليقين، يقين الذات المفكرة، استخلص "ديكارت" جميع الحقائق الأخرى: استخلص أولاً التمييز الحاسم بين النفس والجسم، واستخلص أيضاً أن جوهر النفس هو الفكر وأن جوهر الله هو الكمال.

الطريق إلى الله

إن الفلسفة الديكارتية قد سلكت مسلكاً فريداً في التاريخ الفلسفي: سار

---

(١) انظر: د. عثمان أمين، رواد المثالية في الفلسفة الغربية، ص٢٤.

الفيلسوف من النفس إلى الله مباشرة وبغير واسطة. ولم يرد أن تكون معرفتنا لوجود الله عن طريق العالم - كما فعل غيره من الفلاسفة واللاهوتيين - بل رأى على العكس من ذلك، أن المعرفة بوجود الله هي التي تفتقر إلى وجود الله سنداً لها.

والدليل على وجود الله من وجود النفس بسيط وميسور، فأنا موجود وفي نفسي فكرة "الكائن الكامل". وعلى هذا الأساس أقام الفيلسوف أدلة ثلاثة: أهمها الدليل المشهور بـ "الدليل الأنطولوجي" وقد سمي بذلك لأنه يستخلص وجود الله من نفس تعريف الله أو معناه. فإننا إذن سلمنا أن الله هو الكائن المتصف بجميع الكمالات[1].

من الله إلى العالم

الله موجود ومتصف بضروب الكمال كلها. يقول "ديكارت":

"أستطيع الآن أن أتقدم في سيري إلى الحقائق، وأستطيع بادئاً من "الذات المفكرة" التي هي "أنيتي" و"ماهيتي" ومن كمال الله أن يضمن لي صدق الأفكار الواضحة، أن أثبت يقين العالم الخارجي".

وجود الله هو الذي يضمن وجود العالم الخارجي، لكن العالم الخارجي لا يمكن أن يكون وجوده الحقيقي على نحو ما نعرفه بحواسنا، لأن الحواس إنما هى أفكار غامضة مبهمة لا تؤدي إلى اليقين. والضمان الإلهي يفيد في أن ما يصح أن يوجد حقاً إنما هو ما يكون موضوعاً لفكرة واضحة متميزة. فإذا بحثنا لم نجد في تصورنا للعالم الخارجي إلا فكرة واحدة متميزة هي فكرة "الامتداد". الامتداد وحده هو الصفة الأولى، وهو جوهر الجسم المستقل عن جوهر النفس.

---

(١) د. عثمان أمين، ديكارت، ص٢٢١

ويتبين مما سبق، أننا لا نعرف العالم الخارجي، معرفة مباشرة بالحواس، ولا ندركه إدراكاً كما هو في ذاته، وكل ما نعرفه عنه هو الصور الذهنية والأفكار التي في أذهاننا. أما أن هذه الصور والأفكار مطابقة لموجودات حقيقية لا وهمية، فهذا ما لا نعلمه إلا بالواسطة، أي بفضل "الصدق الإلهي"

مراجع الفصل الأول من الباب الثاني

- د. عثمان أمين، رواد المثالية في الفلسفة الغربية، دار الثقافة للطباعة والنشر، القاهرة، الطبعة الثانية، ١٩٧٥، ص١٩.
- ديكارت، مبادئ الفلسفة، ترجمة د. عثمان أمين، دار الثقافة للطباعة والنشر، القاهرة، ص١٢. من مقدمة المترجم.
- انظر أيضاً:
  - Scruton, Roger, Modern Philosophy, New York, 1997, p. 10.
- ديكارت، مبادئ الفلسفة، ص٤٢.
- انظر في ذلك: د. عبد الرحمن بدوي، موسوعة الفلسفة، الجزء الأول، ص٤٨٨.
- أيضاً: د. نجيب بلدي، ديكارت، سلسلة نوابغ الفكر الغربي، دار المعارف، ص١٣.
- أيضاً: ديكارت، المقال في المنهج، ترجمة محمود محمد الخضري، مراجعة د. محمد مصطفى حلمي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٨٥، ص٧٩ من مقدمة المترجم.
- د. عثمان أمين،، ديكارت، مكتبة القاهرة الحديثة، ١٩٦٥، ص٣٢.
- أيضاً:
  - James Collins, A History of Modern European Philosophy, p. 138.
- د. عثمان أمين، رواد المثالية في الفلسفة الغربية، ص ص ٢٠ – ٢١.

- د. عثمان أمين، ديكارت، ص ٨٠.
- انظر أيضاً:
- Steven, Nadier, A Companion to Early Modern Philosophy, Blackwell, 2002, p. 20.
- نقلاً عن: د. عبد الرحمن بدوي، المرجع السابق، ص ص٤٩١ – ٤٩٢.
- ديكارت، قواعد لهداية العقل، القاعدة "٣" نقلاً عن د. عثمان أمين، ديكارت، ص٩٠.
- ديكارت، قواعد لهداية العقل، القاعدة "٣" نقلاً عن د. عثمان أمين، ديكارت، ص٩٠.راجع يوسف كرم، تاريخ الفلسفة الحديثة، ص٦٣.
- ديكارت، قواعد لهداية العقل، القاعدة الأولى نقلاً عن د. عبد الرحمن بدوي، موسوعة الفلسفة، ص٤٩٢.
- د. عثمان أمين، ديكارت، ص ١٠٢.
- المرجع السابق، ص١٠٨.
- د. نازلي إسماعيل حسين، الفلسفة الحديثة، ص ص٧٥ – ٧٦.
- ديكارت، التأملات في الفلسفة الأولى، ترجمة د. عثمان أمين، مكتبة الأنجلو المصرية، ص ص٧١ – ٧٢.
- المرجع السابق، ص٨٠.
- انظر: د. حسين علي، ما هي الفلسفة، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة ٢٠٠٤، ص ص١٢٧ – ١٢٨.

- د. عثمان أمين، ديكارت، ص ص١٤٧ – ١٤٨.
- ديكارت، التأملات في الفلسفة الأولى، ص١١٥.
- انظر: د. عثمان أمين، رواد المثالية في الفلسفة الغربية، ص٢٤.
- د. عثمان أمين، ديكارت، ص٢٢١.

الفصل الثاني

اسبينوزا

تمهيد

الصورة التقليدية لشخصية "اسبينوزا" هي صورة الفيلسوف المعتكف عن الناس، المنعزل عن العالم، الغارق في التأمل بين جدران بيته، بعيداً عن صخب العالم الخارجي وضجيجه. هذه الصورة هي التي يرسمها له أصحاب الاتجاهات التقليدية المحافظة، وقد اتخذت هذه الاتجاهات شتى الصور ووصل بعضها إلى تشبيه فلسفته بالمذهب الهندوسي؛ والتقريب بين صفات الجوهر وبين "براهما"[١]، وبين رأيه في النفس والآراء الهندوسية في الروح.

لكن البحث الحديث في حياة "اسبينوزا" قد غير هذه الصورة التقليدية تغييراً تاماً، إذ أكد كثير من الكتّاب أن "اسبينوزا" كان أبعد الناس عن أن يكون صوفياً غارقاً في التأملات، أو مفكراً منعزلاً منطوياً على نفسه؛ وإنما كان بعيداً كل البعد عن أن يكون ناسكاً هندياً غارقاً في التفكير في الأزلية إلى حد نسيان الحاضر. فقد كان – على عكس ذلك – رجل عمل، حريصاً

---

(١) "براهما" Brahma هو مصطلح في الديانة الهندوسية يدل على الحقيقة النهائية في العبادة، وهو اسم محايد من حيث الجنس؛ وهو يشير إلى القوة المقدسة الكامنة في طقوس الأضاحي التي يقوم بها رجال الدين ويسمون "البراهمة".
انظر فى ذلك كتابنا: مشكلة الإنسان في الفكر المعاصر، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، ٢٠٠٤، ص٢٢٢.

على أن يضمن النجاح لأفكاره التي عدها خليقة بتغيير وجه الأرض. ومنذ ذلك الحين برزت صورة "اسبينوزا" بوصفه فيلسوفاً شارك مشاركة إيجابية في مشاكل عصره[١].

أما المفكرون اليهود، فقد استغلوا كون "اسبينوزا" قد ولد لأبوين يهوديين فحاولوا أن ينسبوا إليه شتى الأفكار المناصرة لدعواتهم، متجاهلين تماماً حقيقة خروجه على الطائفة اليهودية وطرده منها، وإعلانه العداء الصريح لها.

كل هذا يقال على الفيلسوف الذي كان أكثر من غيره حرصاً على الكتابة بأسلوب غير شخصي، وعلى تجنب الإهابة بالعوامل الذاتية في كتاباته. فهو يريد أن يكتب كما لو لم يكن لشخصيته الفردية أية أهمية بالنسبة إلى الحقائق الموضوعية الواضحة التي كان يعرضها.

وهكذا، كان "اسبينوزا" يدعونا إلى تجاهل تفاصيل حياته عند الكتابة عنه - أعني عرضها بوصفها أفكاراً خالصة لا أهمية لشخصية كاتبها أو للظروف الخاصة التي عاش فيها. كما أن من التعليلات التي يمكن أن نفسر بها ظهور معظم كتبه بغير اسمه الحقيقي، أو دون اسم على الإطلاق. أنه كان يود من قارئه أن يتأمل أفكاره خالصة دون أن يشغل نفسه بشخصية الكاتب أو عصره[٢].

---

(١) راجع فى ذلك: د. فؤاد زكريا، اسبينوزا، دار النهضة العربية، القاهرة، ١٩٦٢، ص ص٢ - ٣.

James Collins, A History of Modern European Philosophy, p. 199

(٢) د. فؤاد زكريا، المرجع السابق، ص ١٥.

حياته وأعماله

ولد "اسبينوزا" في أمستردام في ٢٤ نوفمبر عام ١٦٣٢ من أسرة يهودية هاجرت إلى هولندا من أسبانيا فراراً مما كان اليهود يلقونه في أسبانيا من اضطهاد شديد. وحصل على تربية جيدة واسعة. وفي كنيسة اليهود في أمستردام درس "التلمود"[١] كذلك درس مؤلفات "موسى بن ميمون"، وبعض علماء اللاهوت اليهودي في العصور الوسطى. كذلك تعلم اللغة اللاتينية وكان يتقن الأسبانية والعبرية ويلم بالفرنسية والإيطالية؛ كما قرأ مؤلفات "برونو" و"ديكارت".

بدأت مظاهر التمرد ضد العقيدة اليهودية تتجلى عند "اسبينوزا" لما بلغ الثالثة والعشرين من عمره، فحاول بعض رجال الطائفة اليهودية استمالته تحت إغراء المال، فرفض؛ وحاول أحدهم قتله ولكن أخفقت هذه المحاولة لكن الكنيسة اليهودية في أمستردام اتهمته بالإلحاد، وأصدرت عام ١٦٥٦ قراراً بطرده من الكنيسة، فقاطعته الطائفة اليهودية وأصدقاؤه اليهود وأسرته أيضاً. وتلقى "اسبينوزا" نبأ إبعاده عن الكنيسة اليهودية بهدوء، وغير اسمه اليهودي "باروخ" إلى مرادفه اللاتيني "مبارك". وكان يعيش من صقل العدسات البصرية، وظل على هذه الحال مغموراً طوال أربع سنوات من عام ١٦٥٦ - ١٦٦٠، بعدها انتقل إلى ضاحية من ضواحى لندن، فتجمعت حوله دائرة

---

(١) "التلمود" مجموعة تفسيرات وشروح وأخبار وأحكام وضعها حكماء اليهود وفقهاؤهم، ويتضمن أحوال اليهود وصلواتهم وآراءهم وعاداتهم وتواريخهم وقصصهم. ويزيد على عشرين مجلداً، وينقسم إلى قسمين: "المشنا" و"الجمارا". ويوجد تلمودان: تلمود "أورشليمي" (وقد انجز في طبرية) وتلمود "بابلي" (انجز في بغداد) و"المشنا" هو النص الذي ينبغي أن يحفظ عن ظهر قلب، و"الجمارا" هي الحاشية وغالباً ما تتضمن الأحكام النهائية.

راجع فى ذلك: د. عبد الرحمن بدوي، موسوعة الفلسفة، الجزء الأول، ص١٣٦.

ضيقة من المتفلسفين وعاش من مهنته، وتوفي بمدينة لاهاي عام ١٦٧٧ [١].

وكان أول ما كتب عام ١٦٦٠ رسالة في "مبادئ فلسفة ديكارت" مبرهنة على الطريقة الهندسية، كتمهيد ومدخل لفلسفته الخاصة. ثم عرض فلسفته في "الرسالة الموجزة في الله والإنسان وسعادته" أيضاً عام ١٦٦٠ كتبها لأصدقائه المسيحيين ولم تنشر. ثم وضع رسالة "في إصلاح العقل" هي بمثابة مقدمة في المنهج وفي قيمة المعرفة، أو هي من طراز "المنطق الجديد" لفرنسيس بيكون، و"قواعد لهداية العقل" و"المقال فى المنهج" لديكارت، و"البحث عن الحقيقة" لمالبرانش. وكلها كتب تريد الاستغناء عن منطق "أرسطو" وإقامة المنهج العلمي. غير أن "اسبينوزا" ترك الرسالة ناقصة، فنشرت كما هي بعد وفاته، وكان الجدل شديداً حول مسائل الوحي والنبوءة والمعجزات وحرية الاعتقاد، فدون في ذلك "الرسالة اللاهوتية السياسية" [٢] نشرت عام ١٦٧٠. ثم كتاب "الأخلاق" ولم ينشر إلا بعد وفاته وقد نهج فيه المنهج الهندسي، وهو المنهج الذى يفسر به وحدة الوجود، والكتاب ينقسم إلى خمس مقالات:

الأولى: في الله.

الثانية: في النفس وطبيعتها وأصلها.

---

(١) د. عبد الرحمن بدوي، موسوعة الفلسفة، الجزء الأول، ص ص١٣٦ – ١٣٧. انظر أيضاً: د. زكي نجيب محمود، وأحمد أمين، قصة الفلسفة الحديثة، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، ١٩٨٣، ص٨٧

(٢) تهدف "الرسالة اللاهوتية السياسية" عند "اسبينوزا" إلى أن العقل هو أساس الإيمان وأن حرية الفكر لا تمثل خطراً على سلامة الدولة. أي أن هناك صلة بين الدين والدولة، أو كما يقول "اسبينوزا"، بين اللاهوت والسياسة، فاللاهوت ليس نظرية في الله فقط بل ينشأ عنه نظام اجتماعى كذلك، وليس الدين عقائد فحسب بل ينشأ عنه نظام سياسي. راجع في ذلك: اسبينوزا، رسالة فى اللاهوت والسياسة، ترجمة د. حسن حنفي، مراجعة د. فؤاد زكريا.

الثالثة: في الانفعالات أصلها وطبيعتها.

الرابعة: في عبودية الإنسان أو في قوة الانفعالات.

الخامسة: في قوة العقل أو في حرية الإنسان.

والأخلاق موضوع المقالتين الأخيرتين، ولكن "اسبينوزا" أطلق هذا الاسم على الكتاب كله لأن غاية النظر عنده العمل، ولأن اتجاهه الأساسي أخلاقي.

المنهج

لم يكن "اسبينوزا" أول من ربط بين المنهج الهندسي وبين البحث الفلسفي، فقد استخدم هذا المنهج في العصور القديمة وفي كتابات "فورفوريوس" و"يرقلس" وكان طريقة شائعة للشرح والبرهان بين فلاسفة العصور الوسطى، أما عصر "اسبينوزا" فقد أدت نهضة العلوم الرياضية، ونجاحها الهائل فى ميداني الفلك والفيزياء، إلى دعوة الكثير من المفكرين (مثل ديكارت وليبنتز) إلى الاقتداء بالدقة الرياضية في صياغة الأفكار الفلسفية، وإلى جعل الرياضة أنموذجاً ومثلاً أعلى للمعرفة البشرية في كافة ميادينها[١].

وقد استخدم "اسبينوزا" المنهج الهندسي في كتابيه "مبادئ الفلسفة الديكارتية" و"الأخلاق"، وكان الغرض من استخدامه - كما يقول - أنه أراد أن يستبعد من تفكيره كل عامل شخصي؛ ولكي يبحث في انفعالات البشر بنفس الموضوعية التي يبحث بها عالم الهندسة في النقط والخطوط والسطوح.

نظرية المعرفة

يرى "اسبينوزا" أنه يجب التفكير في وسيلة لشفاء العقل وتطهيره كي يجيد

(١) د. فؤاد زكريا، المرجع السابق، ص٤١.

معرفة الأشياء. وهذه الوسيلة هي التمييز بين ضروب المعرفة والاهتداء إلى المعرفة الحقة. وهنا يقسم "اسبينوزا" المعرفة إلى ثلاثة:

النوع الأول: وتنقسم إلى معرفة نكونها عن الأشياء بواسطة الحواس، وتتمثل فيها الأشياء جزئية مختلطة لا ترتيب فيها، ثم معرفة سماعية تؤدي بنا إلى تكوين فكرة عن الأشياء مشابهة لما نتخيله عنها.

النوع الثاني: وهو ينشأ من وجود أفكار لدينا مشتركة بين جميع الناس، وأفكار كافية عن خصائص الأشياء، ويسميها معرفة بـ "العقل".

النوع الثالث: وهو "الحدس" ينتقل من فكرة كافية عن الماهية المطلقة لبعض صفات الله إلى المعرفة الكافية لماهية الأشياء[1].

ويعرض "اسبينوزا" في كتابه "إصلاح العقل" أنواع المعرفة هذه على نحو مختلف، فيقسمها أربعة أقسام:

- معرفة سماعية.
- معرفة مستمدة من التجربة.
- المعرفة الناشئة من الاستدلال.
- المعرفة الحدسية.

ومع ذلك، فالتقسيم الثلاثي هو الأكثر شيوعاً في كتابات "اسبينوزا" إذ إنه في معظم كتاباته يدمج النوعين الأولين فى التقسيم الرباعي ليكون منهما نوعاً واحداً ثم هو يربط بين المعرفة العقلية والمعرفة الحدسية.

إن النوع الثالث من المعرفة يعتمد على العقل بوصفه علته الشكلية، بقدر ما يكون العقل ذاته أزلياً.

---

(١) المرجع السابق، ص٨٨.

انظر أيضاً: يوسف كرم، المرجع السابق، ص١٠٨.

الجوهر

يذهب "اسبينوزا" إلى أن في الكون حقيقة شاملة يسميها جوهراً Substance وليس يعني بهذه الكلمة مدلولها المباشر الذي يفهم منها، وهو مادة الشيء أو عنصره (كقولنا مثلاً إن الخشب مادة هذا المكتب) ولكنه يقصد بها الحقيقة الكائنة وراء الأشياء.

يقول:

"أعني بالجوهر ما يوجد في ذاته، ويتصور بذاته، أي ما لا نحتاج في تكوين تصور له إلى تصور أي شيء أخر".

ويقول أيضاً:

"إن الجوهر بهذا المعنى لا يمكن إلا أن يكون واحداً، أو على الأصح لا وجود إلا لجوهر واحد لا يخرج عنه شيء".

ويتضح من التعريفات السابقة أن الجوهر عند "اسبينوزا" لا متناهياً كما أنه أزلي. وتعريف "اسبينوزا" للأزلية هو الوجود ذاته وهو بهذا يجعل من الوجود مرادفاً للحقيقة الأزلية التي لا يمكن تصورها من خلال فكرة المدة أو الاستمرار أو الزمان. فضلاً عن أن "الجوهر" موجود بالضرورة، أي أن الوجود ينتمي إلى طبيعة الجوهر، ومعنى الانتماء إلى طبيعة الجوهر أنه لم يلحق به بفضل شيء خارج عنه، وأنه ليس شيئاً اكتسبه الجوهر من الخارج أي أن الجوهر ليس مخلوقاً[١].

ويقرر "اسبينوزا" أننا ندرك من بين الصفات الإلهية صفتين هما "الفكر" و"الامتداد"، أما سائر الصفات الإلهية فلا نستطيع أن نقول عنها شيئاً لأننا لا نستطيع أن نعرفها. كذلك ينبغي أن نلاحظ أننا حين ننتقل من النظر في الله بوصفه جوهراً لا متناهياً ذا صفات إلهية إلى النظر في أحوال الله، فإن

(١) د. فؤاد زكريا، اسبينوزا، ص ص٧٥ – ٧٦.

العقل ينتقل من الطبيعة الطابعة إلى الطبيعة المطبوعة، أي من الله في ذاته إلى الخلق – مع عدم التمييز بين الله والخلق.

والطبيعة الطابعة هي "الجوهر" أعني صفاته اللامتناهية ومن بين هذه الصفات – الفكر والامتداد. أما الطبيعة المطبوعة فتشمل كل الأحوال ابتداء من تلك التي تستنبط مباشرة من الصفات[١].ويعرف "اسبينوزا" الصفة بأنها:

"ما يدركه العقل في الجوهر مكوناً لماهيته".

وكل صفة تظهر في أحوال أو ظواهر – كما سبق القول، والحال هو ما يتقوم شيء آخر ويتصور بهذا الشيء.

وكثيراً ما يخطئ البعض فهم فلسفة "اسبينوزا" التي توحد بين الله والطبيعة فيذهب بهم الظن أن "اسبينوزا" يريد بذلك أن يصغر من شأن الله وينزله إلى مرتبة الطبيعة. والواقع كما يقول هو:

"إنني في حقيقة الأمر لم أهبط بمنزلة الإله إلى مستوى الطبيعة، بل رفعت الطبيعة إلى مستوى الله".

ويرى "ولف Wolf" في مقاله عن "اسبينوزا" بدل من أن تكون الطبيعة في ناحية وأن يكون إله فوق الطبيعة في ناحية أخرى، فقد ذهب "اسبينوزا" إلى أن للحقيقة عالماً واحداً هو الطبيعة والله في آن واحد. وليس في هذا العالم مكان لما فوق الطبيعة. والواقع أن الله والطبيعة ينطبق أحدهما على الآخر إذا تصورنا أن كلا منهما هو الكائن الكامل الذي أوجد نفسه بنفسه.

---

(١) د. عبد الرحمن بدوي، المرجع السابق، ص١٣٩.

مراجع الفصل الثاني من الباب الثاني

- راجع في ذلك: د. فؤاد زكريا، اسبينوزا، دار النهضة العربية، القاهرة، ١٩٦٢، ص ص٢ – ٣.
- James Collins, A History of Modern European Philosophy, p. 199.
- د. فؤاد زكريا، المرجع السابق، ص ١٥.
- د. عبد الرحمن بدوي، موسوعة الفلسفة، الجزء الأول، ص ص١٣٦– ١٣٧.

انظر أيضاً: د. زكي نجيب محمود، وأحمد أمين، قصة الفلسفة الحديثة، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، ١٩٨٣، ص٨٧.

- يوسف كرم، تاريخ الفلسفة الحديثة، ص١٠٧.
- Harold Hoffding, History of Modern Philosophy, Dover Pubns, 2000, p. 80.
- د. فؤاد زكريا، المرجع السابق، ص٤١.
- المرجع السابق، ص٨٨.
- انظر أيضاً: يوسف كرم، المرجع السابق، ص١٠٨.
- د. فؤاد زكريا، اسبينوزا، ص ص٧٥ – ٧٦.
- د. عبد الرحمن بدوي، المرجع السابق، ص١٣٩.

الفصل الثالث

ليبنتــز

تمهيد

يحتل "ليبنتز" مكانة مرموقة في تاريخ الفلسفة، وليس هناك من يشك في قيمته الفلسفية، أو يتردد في وضعه بين كبار الفلاسفة. لم تقتصر جهوده على الفلسفة، بل امتدت إلى ميادين السياسة والتاريخ والقانون واللغة والاجتماع واللاهوت والعلم الطبيعي والرياضي. كان سياسياً بالمعنى الشامل لهذه الكلمة، وشغلته مشروعاته الضخمة في هذا المجال، وشارك فى معظم ميادين العلم النظرية والتطبيقية؛ كما جعلته كشوفه الرياضية[١] من أعظم العلماء الرياضيين في كل العصور. أضف إلى ذلك أنه طور الآلة الحاسبة للجمع والطرح وأصبحت قادرة على الضرب والقسمة واستخلاص الجذور مما أتاح له الانضمام إلى عضوية الجمعية الملكية البريطانية. لم يقف نشاط "ليبنتز" – فى مجال العلوم – عند هذا الحد، فقد شغل بمسائل التعدين والمناجم ومشكلاتها الفنية، مما أدى إلى اكتشافات هامة في الجيولوجيا والطاقة[٢].

كانت الفكرة السائدة عند معظم مؤرخي الفلسفة الذين تناولوا فكر "ليبنتز" بالدراسة والنقد، حتى أواخر القرن التاسع عشر، هي أن فلسفته يغلب

---

(١) مثل اكتشافه لحساب اللامتناهي في الصغر أو التفاضل والتكامل.

(٢) ليبنتز، المونادولوجيا: والمبادئ العقلية للطبيعة والفضل الإلهي، ترجمة د. عبد الغفار مكاوي، دار الثقافة للطباعة والنشر، القاهرة، ١٩٧٨، ص١٥، من مقدمة المترجم.

عليها الطابع الرياضي، فنظروا إليه على أنه عالم رياضي أكثر منه فيلسوفاً. أما في القرن العشرين فقد تغيرت هذه الفكرة بفضل ما نشره "لويس كوتوراه" من مخطوطات لم يسبق نشرها، وبفضل ما أوضحه "برتراند رسل" من آراء في كتابه "عرض نقدي لفلسفة ليبنتز" فأصبح الرأي السائد - في النصف الأول من القرن العشرين - أن "ليبنتز" فيلسوف أكثر منه عالماً رياضياً، ثم اختلف مؤرخوه بعد ذلك: فريق يعتقد أنه فيلسوف ما بعد طبيعي يقوم مذهبه على أسس ما بعد طبيعية خالصة "كفكرة الجوهر" أو "المونادا" (الوحدة العنصرية البسيطة) في حين يعتقد البعض الآخر أن فلسفة "ليبنتز" يغلب عليها الطابع المنطقى الذي يصوغ مذهبه في قضايا موضوعها يتضمن محمولاته[1].

وقد أعلن "ليبنتز" هذه الفكرة لأول مرة في خطاب إلى "فوشيه" عام ١٦٤٢، وحاول تطبيقها على فكرة الجوهر باعتباره كائناً كاملاً يحتوى على كل ما يخصه، أي باعتباره موضوعاً يتضمن محمولاته، كما تضمنت هذه الرسالة رأيه في "الروح" كجوهر يملك المعرفة الحقيقية.

هذا وقد اعتمد الفريقان على مؤلفات "ليبنتز" وخاصة "مقال في ما بعد الطبيعة" و"الأصل النهائي للأشياء" و"أبحاث جديدة فى الفهم الإنساني".

حياته وأعماله

ولد "ليبنتز" في مدينة ليبزج Leipzing عام ١٦٤٦، قبل نهاية حرب الثلاثين التي أنهكت أوروبا ودمرت ألمانيا بسنتين، وكان أبوه محامياً وأستاذاً

(١) ليبنتز، أبحاث جديدة في الفهم الإنساني، ترجمة د. أحمد فؤاد كامل، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، ١٩٨٣، ص١٦، من مقدمة المترجم.
انظر أيضاً:
Bertrand Russell, A Critical Exposition of The Philosophy of Leibniz, Routledge, London, 1997, p. v.

جامعياً، وظهر نبوغه المبكر في طفولته وسنواته الأولى، فلم يكد يتم الثامنة من عمره حتى علم نفسه اللغة اللاتينية بدون معلم أو كتاب. وأتاحت له مكتبة أبيه الضخمة أن يقوم بسياحات واسعة في أرض المعرفة، فتمكن من الإلمام باللغات القديمة، واتجه إلى قراءة مؤلفات الشعراء والمؤرخين والكتّاب القدامى وآباء الكنيسة والفلاسفة المدرسيين، وعرف أسماء وأعمال "شيشرون" و"سينكا" و"هيرودوت" و"اكزينوفون" و"أفلاطون". ويقول عن هذه الفترة من حياته، إنه لم يفهم منهم في البداية شيئاً، ولكنه استطاع بالتدريج أن يعرف بعض الشيء، ثم انتهى إلى معرفة ما يكفيه(١).

ويمكن أن نقسم حياة "ليبنتز" إلى أربع مراحل:

المرحلة الأولى: مرحلة التكوين ١٦٤٦ - ١٦٧٠

مرحلة الدراسة وطلب العلم، ويطلق عليها اسم مرحلة "ليبزج" وقد تتلمذ في الجامعة على يد "يعقوب تومازيوس" وكان من أكبر العارفين بالفلسفة اليونانية والمدرسية، والناقدين لها والمتنبئين بنهايتها. قرأ أعمال بيكون وجاليليو وديكارت، وحاول أن يقارن بين تفكير القدماء وتفكير المحدثين، واكتشف أن القدماء يسلمون بحقيقة الجواهر والصور، بينما المحدثين يرفضون هذه المبادئ، كما كان القدماء يميلون إلى تفسير العالم بالعلة الغائية (أرسطو) أو بالعلة الأخلاقية أو الخير (أفلاطون)، أما المحدثون، فإنهم يفسرون العالم تفسيراً آلياً ميكانيكياً. ولكن "ليبنتز" يعتقد أن التفسير الآلي، هو الأقرب إلى الحقيقة من التفسير الميتافيزيقي للعالم(٢).

---

(١) ليبنتز، المونادولوجيا: والمبادئ العقلية للطبيعة والفضل الإلهي، ص١٦، من مقدمة المترجم.

راجع أيضاً: د. علي عبد المعطي محمد، ليبنتز فيلسوف الذرة الروحية، دار المعرفة الجامعية، ١٩٨٠، ص١٧.

(٢) د. نازلي إسماعيل حسين، الفلسفة الحديثة، ص٨٦.

أما فى "بينا" فقد تتلمذ على يد العالم الرياضي "ازهارد فايجل" الذي لقنه أسس الرياضة وعرفه بالفلسفة الفيثاغورية والعلم الطبيعي والتفسير الميكانيكي السائدين في عصره. ويبدو أن المحاولات التي كان يبذلها "فايجل" للتوفيق بين فلسفة أرسطو والفلسفة الميكانيكية وتطبيق المنهج الرياضي على الأخلاق والميتافيزيقيا قد تركت أثراً لا يمحى فى نفس "ليبنتز". وانشغل بالرياضة والميكانيكا ولكنه لم يستطع أن يتخلص تماماً من الفلسفة المدرسية، إذ ظل يفكر في الفكرة القديمة عن "الصور الجوهرية" التى قال بها المدرسيون، وهل ينبغى عليه أن يتخلى عنها أو يبقى عليها في مذهبه الجديد. وقد ظهرت آثارها في أول بحث دراسي وضعه عن "مبدأ التفرد" ثم اتجه إلى دراسة القانون وأتمها فى جامعة "أنتدروف عام ١٦٦٧ [1].

المرحلة الثانية: مرحلةماينس ١٦٧٠ - ١٦٧٢

عين مستشاراً في مقاطعة "ماينس" حيث أمضى فيها خمسة أعوام، وجه فيها كل اهتمامه إلى المسائل السياسية والدينية. وفي عام ١٦٧٠ أتم كتاباً عن "وسائل تحقيق الأمن داخل ألمانيا وخارجها"، واقترح فيه تشكيل اتحاد فيدرالي للولايات الألمانية، يكون رئيسه الحاكم المنتخب وتحتفظ كل ولاية بحكمها الذاتي. وكان يعتقد أن اتحاد ألمانيا قد تأجل لسببين:

عدم وجود الروح الألمانية.

عدم وجود مبادئ أخلاقية مشتركة تساعد على تحقيق الوحدة.

وكتب في هذه المرحلة: "رسائل إلى دوق هانوفر" ثم "نظرية في الحركة العينية" و"نظرية في الحركة المجردة".

(1) Stuart Brown, Leibniz, University of Minnesota press, 1984, p. 3.

انظر أيضاً: د. علي عبد المعطي، المرجع السابق، ص١٩.

المرحلة الثالثة: مرحلة باريس ١٦٧٢ - ١٦٧٦

وفي عام ١٦٧٢ عين "ليبنتز" سفيراً في باريس، وكان يهدف إلى اقناع الملك لويس الرابع عشر باحتلال تركيا. وفي هذه الفترة، استطاع أن يتعرف على علماء فرنسا ومفكريها، كما تعرف على "اسبينوزا" وفي عام ١٦٧٦، اكتشف الحساب اللامتناهى الذى خلد على مر العصور.

وفكرة "الحساب اللامتناهي"، كانت عنده فكرة ميتافيزيقية وعلمية فى الوقت نفسه، فاللامتناهي في الصغر، معناه أننا لا نجد فى الامتداد وحدة حقيقية، وأنه لا يتألف من ذرات، أو من أجزاء لا تتجزأ، ولقد ساعد اكتشافه لهذا الحساب على تحقيق بعض النتائج مثل:

التقريب بين العلم الرياضي والفيزياء، إذ كانت الرياضة تعنى بالكم المنفصل، بينما كانت الفيزياء تعنى بالكم المتصل.

لقد تأكد له أن الوحدة ليست عنصراً من عناصر الكثرة المركبة، ولكن سابقة على التركيب[1].

المرحلة الرابعة: مرحلة هانوفر ١٦٧٦ - ١٧١٦

لم يكن "ليبنتز" قد اكتشف بعد أهم الأفكار التي بنى عليها فلسفته، ونعني بذلك "المونادولوجيا" و"الإنسجام الأزلي". وفي عام ١٦٧٦ غادر باريس إلى هانوفر، كمستشار للملك فريدريك، وأمين مكتبه. وكانت الفترة التي قضاها في هانوفر من أخصب فترات حياته.

وفي مجال العلوم، أنشأ أكاديمية برلين لتكون راعية للعلوم الإنسانية. أما في مجال الفلسفة، وضحت عنده فكرة "المونادا" و"الانسجام الأزلي"

(1) Stuart Brown, Leibniz, University of Minnesota press, 1984, p. 3.
انظر أيضاً: د. علي عبد المعطي، المرجع السابق، ص١٩.

وكتب مقالاً عن "الميتافيزيقا" لم ينشر إلا بعد وفاته، وفي عام ١٦٩٥ كتب بحثاً بعنوان: "النظام الجديد في الطبيعة واتصال الجواهر" و"أبحاث جديدة في الفهم الإنساني" رداً على كتاب لوك "بحث في الفهم الإنساني" محاولاً التوفيق بينه وبين ديكارت. أما كتاب "الحكمة الإلهية" عام ١٧١٠ فكان رداً على كتاب المفكر الفرنسي "بيريل" (القاموس الفلسفي)، وأراد أن يوضح في الحكمة الإلهية، أن الكمال الإلهي لا يتنافى مع وجود الشر، وأن هذا العالم هو أفضل العوالم الممكنة.

وفي عام ١٧١٤، لخص أفكاره الفلسفية في كتاب "المونادولوجيا" بتكليف من الأمير: "أوجين دين سافوا" وفي عام ١٧١٦ توفي "ليبنتز" الذي لم يأسف على موته إلا سكرتيره الخاص "ايكارت" فلم يشيعه أحد غيره من رجال الفكر أو الدولة[1].

نظرية المعرفة

تميزت فلسفة "ليبنتز" بالطابع التحليلي الذي يسعى إلى تحليل كل فكرة من الأفكار ليصل إلى ما تتضمنه من علاقات وتصورات، وليستخلص ما يكمن فيها من مبادئ وقوانين ولكن تحليله لفكرة الجوهر أو "المونادا" أدى به إلى اعتبار العالم الخارجي عالماً يتكون من وحدات حقيقية وظواهر محكمة البناء، أي من روح ومادة ومن فكرة الروح الإنسانية انتهى إلى تحديد نظريته في المعرفة.

يقرر "ليبنتز" أن المعرفة فطرية ومكتسبة معاً ويرفض أن يوجد تعارض بين هذين النوعين من المعرفة، وبالتالي يتخذ موقفاً مخالفاً للنظريتين السائدتين

(١) المرجع السابق، ص٩١.
أيضاً: ليبنتز، المرجع السابق، ص٢١.

في عصره: النظرية الديكارتية التي ترى أن المعرفة فطرية، ونظرية لوك التي تعتبرها مكتسبة. حقائق الأعداد مثلاً فطرية، ولكن هذا لا يمنع من تعلمها وكذلك الحال بالنسبة للعلوم الأكثر تعقيداً، بالرغم من أن معرفتنا لها مكتسبة وتجريبية إلا أن معرفتنا الفطرية لهذه العلوم كامنة في نفوسنا شأنها في ذلك شأن الخطوط الموجودة في الرمز، فإن وجودها يسبق معرفتنا أنها موجودة[1].

بعبارة أخرى، انتهى "ليبنتز" إلى القول بأن المعرفة فطرية ومكتسبة، فطرية بمعنى أن الذهن لديه القدرة على معرفتها، وأن هذه المعارف تنبثق من داخل "المونادا" (الوحدة العنصرية). ومكتسبة بمعنى أنها تتأثر بما تثيره ادراكاتها للعالم الخارجي وما تمدها به تجاربها من مادة خام تتيح الفرصة لنقل ما لديها من أفكار موجودة بالقوة إلى الوجود بالفعل. وتتقبل "المونادا" باستمرار الانطباعات الخارجية ثم تحللها - بفضل ما لديها من قوة نشطة - إلى معارف وأفكار. ولكن هذه الأفكار لا تكون واضحة ومتميزة منذ البداية، بل تبدو لأول وهلة مختلطة وغامضة، ولن تكتسب الوضوح والتميز إلا عندما تصبح موضوع تفكير "المونادا"[2].

لهذا رفض "ليبنتز" الرأي القائل بالتناقض بين المعرفة الفطرية والمعرفة المكتسبة، ويقرر وجود أفكار كامنة في نفوسنا لا يحققها ولا ينقلها - من

(١) ليبنتز، أبحاث جديدة في الفهم الإنساني، ص٦٢.
انظر أيضاً: ريتشارد شاخت، رواد الفلسفة الحديثة، ترجمة د. أحمد حمدي محمود، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٩٣، ص٥٩.
(٢) ليبنتز، المرجع السابق، ص٦٣.
انظر أيضاً:
Donald Rutherford, Leibniz and the Rational order of Nature, Cambridge, University press, 1995, p. 177.

الوجود بالقوة إلى الوجود بالفعل - إلا ما تثيره الأشياء الحسية وما يصاحبها من معرفة مكتسبة. وقد اعتمد "ليبنتز" في الربط بين المعارف الفطرية والمعارف المكتسبة على "الوحدة العنصرية أو المونادا" على اعتبار أنها كائناً كاملاً يحتوي في ذاته على كل معارفه ويتصل بالعالم الخارجي وما فيه من وحدات عنصرية أو مونادات أخرى تثير ما يكمن في ذاته من إدراكات ومعارف.

وهنا حدد "ليبنتز" صلة المعرفة بالحقيقة من جهة وبالأفكار من جهة أخرى، فرأى أن وجود العالم الخارجي يؤكد وجود حقيقتين لا شك فيهما: الأولى أننا نفكر، والثانية أن أفكارنا مختلفة اختلافاً كبيراً، عن الأولى ينتج أننا موجودون، وعن الثانية ينتج وجود شيء آخر خلاف أنفسنا، هو علة ما في أفكارنا من اختلاف[١].

لكن كيف يدرك العقل الأفكار؟

يقول "ليبنتز" (من خلال عرضه لنظريته في الأفكار).

"في مستطاع الروح أن يتمثل أي صورة أو أي شيء عندما تتاح له فرصة التفكير فيه، واعتقد أن هذا يدل على أن الفكرة المتمثلة موجودة في الروح سواء كنا نفكر فيها أو لا نفكر، الروح تشمل فكرة الله وسائر الماهيات والموجودات. هذا يتفق مع مبادئي، إذ من الطبيعي ألا يكتسب العقل شيئاً من الخارج، وأعتقد أن من الخطأ القول أن الروح تتقبل الرسائل كما لو كانت لها نوافذ وأبواب"[٢].

يتساءل "ليبنتز": هل الروح لوحة خالية من كل أثر أم أنه مشتمل أصلاً على مبادئ كثير من النظريات والأفكار التي تثيرها الموضوعات الخارجية؟

---

(١) انظر في ذلك: د. عبد الرحمن بدوي، موسوعة الفلسفة، الجزء الثانى، ص٣٩٢.
(٢) ليبنتز، أبحاث جديدة في الفهم الإنساني، ص٦٥.

وأجاب "ليبنتز" بوجود الأفكار الفطرية التي يقسمها إلى أفكار بسيطة وأفكار مركبة، أفكار تأتي من حاسة واحدة وأفكار تأتي من أكثر من حاسة، أفكار تنبع من الذهن مباشرة، وأفكار يشترك في إظهارها الحس والفكر معاً. ويتبين مدى أهمية الإدراك في معرفة هذه الأفكار والتمييز بين الأفكار البسيطة والمركبة، الصحيحة والخاطئة، الحقيقية والوهمية. وينتهي "ليبنتز" إلى تقرير تداعي هذه الأفكار وارتباطها بعضها ارتباطاً ينتج معرفتها، وبالتالى يؤكد خطأ "لوك" في إنكاره وجود الأفكار الفطرية وعدم الاعتراف إلا بالأفكار التي يؤيدها الواقع الخارجي.

المونادولوجيا

ترجع فكرة "الجوهر" إلى أرسطو، والجوهر عنده هو الماهية التي يقوم عليها وجود كائن فردي معين، هذه الماهية تظل ثابتة وإن تغيرت كل الخصائص الخارجية التي تميز هذا الكائن من حجم وكيفيات وعلاقات... إلخ. وقد دارت مناقشات عديدة حول فكرة "الجوهر" الأرسطية في القرنين السابع عشر والثامن عشر، ووقف منها الفلاسفة بين مؤيد ومعارض. أصر التجريبيون على رفضها وحاولوا أن يلغوها من الفلسفة، فهيوم مثلاً يرى أنها وهم وأن الجوهر ليس إلا مجموع صفاته. ودافع عنها المدرسيون لأنها كانت تمثل نقطة أساسية في مذهبهم الفلسفي. وعارضها العقليون مثل "ديكارت" و"اسبينوزا" ولكنهم تمثلوها في صورة أخرى معدلة مثل قول "ديكارت" بجوهرين مخلوقين هما "الفكر والامتداد"، إلى جانب الجوهر المطلق أو الله، أما "اسبينوزا" فقال بجوهر واحد لا متناه يمكن أن نسميه الله أو الطبيعة.

وقد احتفظ "ليبنتز" بفكرة الجوهر، بل جعل منها محور فلسفته، وجمع فيها بين عناصر قديمة من التراث الفلسفي إلى جانب أفكاره الخاصة، بحيث انتهى إلى تصور أصيل وجديد، واختار لها كذلك اصطلاحاً جديداً

هو "المونادا"[١] لم يستخدمه إلا منذ عام ١٦٩٧.

ويبدأ "ليبنتز" بالأجسام الطبيعية، فهذه الأجسام تقبل القسمة، وهي لهذا مركبة، أو هي - على حد تعبيره - جواهر مركبة. ولما كانت هناك جواهر مركبة فلابد في رأيه أن تكون هناك جواهر بسيطة، هذه الجواهر البسيطة هي التي يسميها المونادات وهي "الذرات الحقيقية التي تتكون منها الطبيعة"[٢].

وإذا كانت مناهج العلم عاجزة عن الوصول إلى فكرة "المونادا" فهل يمكن أن نطبق عليها مناهج الرياضة؟ يحتمل أن تكون أبحاث "ليبنتز" عن الكميات المتناهية في الصغر داخل حساب اللامتناهي الذي اكتشفه قد أثرت على آرائه الميتافيزيقية. الواقع أن فكرة "المونادا" ليست فكرة رياضية، لأن "ليبنتز" يعترض على وصف "المونادات" بأنها نقط رياضية. فالحقائق الرياضية - في رأيه - تفتقر إلى الخصائص الدينامية، أنها أفكار وليست قوى أو طلقات، والمونادات في حقيقتها مراكز حية للقوة أو الطاقة. وقد عبر عن هذه الفكرة الأساسية في تعريفه المشهور "للجوهر":

"إن الجوهر كائن قادر على الفعل"

المونادات هي مبادئ دينامية تدخل في الأجسام الواقعية، كما تنتج عنها هذه الأجسام. ويعتقد "ليبنتز" أن فكرة "المونادا" تقدم لنا المفتاح الذي نفسر به وضع النباتات والحيوانات والكائنات البشرية ومكانها من العالم الجسمي في مجموعه. ففي كل كائن حي فرد توجد "مونادا" رئيسية تتحكم في سائر

---

(١) الموناد ليست هي الذرات ولا الجسيمات أو الجزئيات الأولية التى تتكون منها الذرة. فهي - كما يدل اسمها - بسيطة ولا تقبل القسمة وليست مادية ولا شكل لها كذلك لا تتكون ولا تفنى.

(٢) ليبنتز، المونادولوجيا: والمبادئ العقلية للطبيعة والفضل الإلهي، ص٢٦.
انظر أيضاً:
George Montgomery, The Rationalists, London, 1990, Leibniz, p. 455.

الموนادات التي يتألف منها. ويطلق "ليبنتز" على هذه "المونادا" الرئيسية اسم استعاره من أرسطو "الانتيليخيا" فالمونادات "انتليخيات" الموجودة في الحيوان تسمى "النفس" والتي توجد في الإنسان تدعى "العقل"[١].

وواضح أن فلسفة "ليبنتز" عن "المونادات" تحتفظ بالفكرة القديمة عن تسلسل الكون أو تدرجه إلى طبقات يرتفع بعضها فوق بعض. فمونادات الأجسام تحتل أدنى طبقة تعلوها المونادات التي تتحكم في النباتات، ثم تأتي مونادات الحيوانات التى ترتفع فوقها، إلى أن نبلغ المونادات التى تتحكم في الكائنات البشرية وتتجاوز سائر الطبقات، ثم نجد أرواحاً أسمى من الأرواح البشرية تتوسط بين الإنسان والله. وأخيراً نجد "المونادا المركزية المطلقة" والكاملة التي تعلو فوق سلسلة المونادات الفانية، ألا وهي الله.

مبدأ الإنسجام الأزلي

يؤكد "ليبنتز" أن الله حينما خلق العالم بصورته الحالية، إنما خلق أحسن عالم ممكن. وقد اختار هذا العالم بالذات من بين عدد لا حصر له من العوالم الممكنة ليكون دليلاً على عظمته وقدرته وعلمه. ومن الطبيعي أن يكون الله قد زود هذا العالم منذ الأزل بكل ما يلزمه من نظام واتساق وانسجام يحفظ استمراره ويرتب ما بين أجزائه ويكفل تحقيق كل ما يتضمنه من علاقات.

وعلى ذلك، فمن دلائل عظمة الله أن يشمل هذا العالم ظواهر محكمة البناء ومونادات حقيقية وبسيطة. وخير دليل على هذا الانسجام الأزلي ما نجده في علاقة الروح بالجسد رغم أن كلاً منهما يعمل وفق قوانينه الخاصة. وقدم "ليبنتز" مثال "صانع الساعات" الماهر الذي يجعلها تبدأ معاً ثم يترك العملية الميكانيكية تعمل وحدها بعد ذلك. هذا هو موقف الله أيضاً، فقد

---

(١) ليبنتز، المرجع السابق، ص٢٨.

وضع ابتداء من لحظة الخلق في كل "مونادا" ما ستحتاج إليه وركبها بطريقة تجعل كل وحدة منها تبسط طبيعتها على سلوك الآخرين. هذا الانسجام لا ينقص من قدرة الله بل على العكس هو خير دليل يمكن أن نقدمه لإثبات وجود الله(١).

ولكن كيف أثبت وجود الله؟ وما علاقته بالمخلوقات؟

اعتمد "ليبنتز" في إثبات وجود الله على أربعة أدلة:

دليل يعتمد على ما تمدنا به التجربة من حقائق عرضية ويمكن تلخيصه في أن الكون حادث ويتألف من عدد لا نهائي من الحقائق، تحليل كل حقيقة منها يؤدي إلى ضرورة وجود علة كافية بوجودها. وهكذا.. وهذه العلة الأخيرة يجب أن تكون خارج هذه الحقيقة، أي في جوهر واجب الوجود بذاته وهو "الله".

دليل يعتمد على الحقائق الضرورية وعلى أنها تنبع كلها من عقل لديه القدرة على اختيارها دون سواها، ونقلها من الوجود بالقوة إلى الوجود بالفعل.

دليل يعتمد على مبدأ الانسجام الأزلي والنظام السائد في الكون. هذا كله يتطلب وجود خالق كامل قادر على تحقيق هذا الانسجام.

دليل الماهية ومفاده: أن الله واجب بموجب ماهيته. فإذا كان الله ممكناً كان موجوداً. الله ممكن والممكن يقتضي الميل إلى الوجود بفضل ما فيه من كمال. ولما كان الله غير متناه فلن يعترض ميله إلى الوجود شيء مغاير له ويصبح الممكن موجوداً لمجرد كونه ممكناً(٢).

---

(١) ليبنتز، أبحاث جديدة في الفهم الإنساني، ص٣٥.

(٢) المرجع السابق، ص٣٦.

العدالة الإلهية

يوجد سؤال بالغ الأهمية، لا يقلق الفلاسفة وحدهم وإنما يقلق الإنسانية جمعاء. وهذا السؤال يتعلق بمسألة الحرية والضرورة، وأصل الشر في العالم. ولقد تناول "ليبنتز" هذه المسألة في كتابه "العدالة الإلهية" ثيوديسيا[١] Theodicy الذي نشره عام ١٧١٠، بناء على طلب الأميرة صوفيا شارلوت أميرة بروسيا، ورداً على كتاب الفيلسوف الفرنسى "بيريل" (القاموس الفلسفي)، الذي كان يتضمن هجوماً عنيفاً على الدين. ولقد أرادت الأميرة أن يكون هذا الكتاب تنويراً للعقول في الكثير من المسائل الإلهية التي كانت تنشغل بها. كما أدركت بفطنتها، أن الناس جميعاً أصبحوا يطرحون هذه التساؤلات عن العدالة الإلهية، وحرية الإنسان، والعناية الإلهية فى العالم[٢].

تناول "ليبنتز" في كتابه عدة مسائل وردت في العنوان الفرعي للكتاب وهي:

- الخير الإلهي The Goodness of God.
- الحرية الإنسانية The Freedom of Man.
- أصل الشر Origin of Evil.

وهذه المسائل الثلاث تتداخل فيما بينها، لأن الحرية الإنسانية هى سبب الشر وعلى الأقل الشر الأخلاقي أو الخطيئة، كما أن مسألة الشر ترتبط بداهة بالعدالة وفعل الخير الإلهيين.

---

(١) كلمة Theodicy تتألف من مقطعين من أصل يوناني:
"ثيوس" ومعناها الله.
و "ديسيا" ومعناها العدالة.

(٢) د. نازلي إسماعيل حسين، الفلسفة الحديثة، ص١٥٣.

يعتقد الناس أنه إذا كان المستقبل سوف يحدث بالضرورة، فإن الإنسان - مهما فعل - لن يغير من أمره شيئاً وذلك، إما بسبب أن الله يعلم الغيب بصورة مسبقة ويحكم كل شىء في العالم، أو بسبب أن كل شيء يحدث بالضرورة في العالم بتتابع العلل. وكلا السببين (الإلهى والمادى) يؤديان - فى نظرهم - إلى نفس النتيجة وهي عدم جدوى العمل الإنسانى. وهذا هو قياس الإحراج الذي يستخدمه العقل المتواكل لكي يقنع نفسه بعدم العمل، فإذا كانت هناك حقيقة مقدرة من قبل على الأحداث المقبلة فرضها الله، أو فرضتها العلل الطبيعية، فإن الإنسان يجب أن يستسلم لها.

والحق أن هذه الفكرة تكشف عن مفهوم خاطئ للضرورة والقدر، فالضرورة تلغى حرية الاختيار التي هي أساس الأخلاق. إذ لا معنى للعدالة والظلم، والمدح والذم، والثواب والعقاب؛ إذا افترضنا هذه الضرورة في أفعالنا وكيف يستطيع الإنسان أن يفعل ما يتنافى مع تلك الضرورة المطلقة، أي أن يفعل المستحيل؟

ويلاحظ "ليبنتز" أن القول بالضرورة المحتومة يغلق الأبواب أمام التقوى والإيمان ويفتحها أمام الكفر والعصيان. والذين يعتقدون بأن الله هو علة أفعالنا، وبالتالي هو علة الشر في العالم؛ إنما يذهبون مذهب هؤلاء الوثنيين الذين كانوا ينسبون كل شيء إلى الآلهة. الله تجلت قدرته لا يجعلنا نفعل الشر، إنما نفعله بمحض إرادتنا[١].

أنواع الشرور:

توجد ثلاثة أنواع مختلفة من الشر:

- الشر الميتافيزيقي (مصدره عدم الكمال والنقص).

(١) المرجع السابق، ص١٦١.

- الشر الطبيعي (مصدره الألم).
- الشر الأخلاقي (مصدره الخطيئة)[١].

الشر الميتافيزيقي

هو شر لم يكن في وسع الله أن يتلافاه، لأنه نتيجة لازمة عن كونه هو الخالق الكامل ولا يمكن أن تكون مخلوقاته كاملة مثله.

الشر الطبيعي أو الفيزيائي

وهو يعبر عن الألم بكل أشكاله، ويفسر "ليبنتز" وجوده بأن الله لم يرده، ولكنه وجد نتيجة لتحقيق الخيرات، فإن الارتباط بين الموضوعات والأحداث وثيق إلى درجة أن بعضها لا يمكن أن يتحقق إلا إذا تحقق البعض الآخر. ومن هنا كان من الضروري – في بعض الأحوال – من أجل إيجاد خير أكبر أن يسمح ببعض الشرور بوصفها شرطاً لتحقيق هذه الخيرات الأكبر.

الشر الأخلاقى

وهو الخطيئة بكل درجاتها ولا يمكن أن ندعي أن الله أرادها لأنه حرم ارتكاب الخطايا.

لكن "ليبنتز" لا يفهم كيف لا تتجه القدرة الإلهية إلى الخير وعلى نحو كامل، فالإرادة والقدرة التي لا تتجه إلى الخير قد تتجه إلى الشر. والله لا يفعل وفقاً لقدرته وإرادته فحسب، ولكنه يفعل وفقاً لخيره وعدالته وحكمته.

---

(١) د. عبد الرحمن بدوي، المرجع السابق، ص ٣٩٤.

مراجع الفصل الثالث من الباب الثاني

- ليبنتز، المونادولوجيا: والمبادئ العقلية للطبيعة والفضل الإلهي، ترجمة د. عبد الغفار مكاوي، دار الثقافة للطباعة والنشر، القاهرة، ١٩٧٨، ص١٥، من مقدمة المترجم.
- ليبنتز، أبحاث جديدة فى الفهم الإنساني، ترجمة د. أحمد فؤاد كامل، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، ١٩٨٣، ص١٦، من مقدمة المترجم.
- انظر أيضاً:
- Bertrand Russell, A Critical Exposition of The Philosophy of Leibniz, Routledge, London, 1997, p. v.
- ليبنتز، المونادولوجيا: والمبادئ العقلية للطبيعة والفضل الإلهي، ص١٦، من مقدمة المترجم.
- راجع أيضاً: د. علي عبد المعطي محمد، ليبنتز فيلسوف الذرة الروحية، دار المعرفة الجامعية، ١٩٨٠، ص١٧ .
- د. نازلي إسماعيل حسين، الفلسفة الحديثة، ص٨٦.
- Stuart Brown, Leibniz, University of Minnesota press, 1984, p. 3.

انظر أيضاً: د. علي عبد المعطي، المرجع السابق، ص١٩ .

- Stuart Brown, Leibniz, University of Minnesota press, 1984, p. 3.

- انظر أيضاً: د. عي عبد المعطي، المرجع السابق، ص١٩ .

- المرجع السابق، ص٩١.
- أيضاً: ليبنتز، المرجع السابق، ص٢١.
- ليبنتز، أبحاث جديدة في الفهم الإنساني، ص٦٢.
- انظر أيضاً: ريتشارد شاخت، رواد الفلسفة الحديثة، ترجمة د. أحمد حمدي محمود، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٩٣، ص٥٩.
- ليبنتز، المرجع السابق، ص٦٣.
- انظر أيضاً:

Donald Rutherford, Leibniz and the Rational order of Nature, Cambridge, University press, 1995, p. 177.

- انظر في ذلك: د. عبد الرحمن بدوي، موسوعة الفلسفة، الجزء الثانى، ص٣٩٢.
- ليبنتز، أبحاث جديدة في الفهم الإنسانى، ص٦٥.
- ليبنتز، المونادولوجيا: والمبادئ العقلية للطبيعة والفضل الإلهي، ص٢٦.
- انظر أيضاً:

George Montgomery, The Rationalists, London, 1990, Leibniz, p. 455.

- ليبنتز، المرجع السابق، ص٢٨.
- ليبنتز، أبحاث جديدة في الفهم الإنساني، ص٣٥.
- المرجع السابق، ص٣٦.

- د. نازلي إسماعيل حسين، الفلسفة الحديثة، ص١٥٣ .
- المرجع السابق، ص١٦١ .
- د. عبد الرحمن بدوي، المرجع السابق، ص ٣٩٤.

الباب الثالث

الفلســـفة التجريبيــة

الفصل الأول: فرنسيس بيكون

الفصل الثاني: جون لوك

الفصل الثالث: ديفيد هيوم

الفصل الأول

فرنسيس بيكون

تمهيد

حرص فرنسيس بيكون على ربط الفلسفة بالتطورات الجديدة للمنهج العلمي وذلك في بداية حقبة الفلسفة الحديثة. حيث انصب اهتمامه على الطبيعة العامة للتفكير العلمي وعلاقته بالإشكاليات الفلسفية المتعلقة بالإنسان والكون. وكان له فضل فى التأثير الذي أحدثته النظرة العلمية والمنهج العلمي في سير التأمل الفلسفى ذاته. وتمثل سعادة الإنسان أهم أهدافه حيث كان يرى أن المعرفة يجب أن تكون مفيدة ويتم تحقيقها من خلال الانتفاع من معرفة حقيقة الطبيعة[١].

وكان وراء هذا الهدف، وغيره من الأهداف التي شغلت "بيكون" في حياته، عدد من العوامل الهامة يعود بعضها إلى الحياة العامة فى إنجلترا، وبعضها إلى بيئته الفكرية التي نشأ فيها. فالظروف السياسية والاجتماعية التي كانت تحيا فيها إنجلترا - في ذلك الوقت - كانت ملائمة لظهور مفكر متحرر يؤمن بالعلوم العملية ويهاجم كل أنواع السلطة في ميدان العلم. وتتمثل هذه الظروف: في استقلال الكنيسة الإنجليزية عن كنيسة روما، كذلك بروز الشعور بالحماس القومي الذي انعكست آثاره على معظم

(١) انظر فى ذلك:
James Collins, A History of Modern European Philosophy, p. 51.

مفكري ذلك العصر؛ وظهور الروح الجديدة التي تؤكد على طلب المعرفة من أجل القوة.

وكان للبيئة التي نشأ فيها "بيكون" دور هام في تشكيل حياته وتحديد أهدافه العملية، حيث ارتبط بأسرة لها مصلحة سياسية واقتصادية في التجديد الدينى فى إنجلترا. وقد أدى هذا به إلى الفصل بين مجالى العلم والدين[١].

وهكذا نجد في ذهن "بيكون" الهدف الذي سيسعى إلى تحقيقه طوال حياته وهو القضاء على سلطة القدماء والمدرسيين، والدعوة إلى فلسفة مثمرة من الناحية العملية، هدفها زيادة القدرة الإنسانية عن طريق معرفة الطبيعة ومبادئ الأشياء. وقد اتضح له منذ البداية أن الفلسفة القديمة - المتمثلة في فلسفة أرسطو والمدرسيين - ما هي إلا فلسفة ألفاظ عقيمة لا تفيد من الناحية العملية شيئاً ولا تقدم أية معرفة للإنسان في كفاحه الأساسي من أجل السيطرة على الطبيعة. لكن، مع ذلك، لم تقتصر مهمته على تحطيم المثل القديمة فحسب، بل أراد تأسيس نظام جديد للأشياء العملية والنظرية على السواء من خلال إصلاح العلوم أو إحيائها. وقد أطلق على هذه المهمة "الإحياء العظيم" لسيطرة الإنسان على الكون[٢].

حياته وأعماله

ولد "بيكون" عام ١٥٦٠ ببيورك هاوس Yourk House إحدى ضواحي لندن، وكان أبوه السير "نقولا" حامل الخاتم الأكبر في عهد الملكة

---

(١) د. قيس هادي أحمد، نظرية العلم عند فرانسيس بيكون، ص٤١.
أيضاً:
W. R, Sorley, A History of English Philosophy, Cambridge, at the University Press, 1957, pp. 19 – 20.

(٢) د. قيس هادي أحمد، المرجع السابق، ص٤٢.

الينرابيت. وكانت أمه "آن كون" - كأبيها السير "أنتوني كوك" - من دعاة الإصلاح الديني، ومن أتباع مذهب "كالفن" المتشددين في مسائل الدين. أظهر منذ طفولته الأولى علامات التفوق والذكاء لفتت إليه الانتباه، لا سيما من جانب الملكة، التي كانت تسعد بالتحدث معه وتوجيه الأسئلة إليه. وجهه أبوه للعمل في خدمة الدولة، فأدخله جامعة "كمبردج" وهو في الثانية عشرة من عمره، أتقن اللاتينية، لكنه ترك الجامعة بعد ثلاث سنوات دون أن يحصل على إجازة علمية، ثم ما لبث أن رحل إلى فرنسا ملحقاً للسفير البريطاني حيث أمضى ثلاث سنوات ينتقل بين المدن الفرنسية[١].

وفي عام ١٥٧٩ توفي والده وكان هذا النبأ سبباً في عودته إلى إنجلترا، ولما كان أبوه الابن الأصغر فإنه لم يرث شيئاً، فعانى كثيراً من جراء هذه الكارثة ثم كرس نفسه لدراسة القانون، على أساس أن مهنة المحاماة كانت من المهن المدرة للربح الوفير، وحصل على إجازة في القانون - في وقت قصير - ومارس المحاماة وبرز فيها. وفى سن الثالثة والعشرين أصبح عضواً في مجلس العموم البريطاني. وحالما أوشك أن يصير مدعياً عاماً عُرف أنه هاجم سياسة الضرائب التي تفرضها الملكة، هاجمها في البرلمان، فعدلت الملكة عن تعيينه "مدعياً عاماً" فأثرت هذه الحادثة في نفس "بيكون"، وهو الطموح إلى أعلى المناصب، وجعلته يدرك أن الإخلاص في الحق والنزاهة في التعبير لا يروجان عند أصحاب السلطة، وأدرك أيضاً أن المجد في الدنيا لا ينال إلا بالنفاق والخداع والغدر والخيانة. ولما كان الطموح إلى المجد أقوى الدوافع لديه، فقد اتخذ هذا المسلك لتحقيق أطماعه[٢].

---

(١) د. حبيب الشاروني، فلسفة فرنسيس بيكون، دار الثقافة، الدار البيضاء ١٩٨١، ص٥.

(٢) د. عبد الرحمن بدوي، موسوعة الفلسفة، الجزء الأول، ص٣٩٣.

وقد جعله هذا المسلك يغدر برجل أحسن إليه ووهبه أرضاً هو "الكونت إسكس" إذ اتهمته الملكة بالتآمر عليها، فترافع "بيكون" ضده طالباً توقيع حكم الإعدام عليه. وحينما تولى جيمس الأول العرش، اصطنع "بيكون" مسلك الدسيسة والتملق، فبلغ أرقى المناصب القضائية، حتى صار الوزير الأول عام ١٦١٨ ولكن مجلس النواب اتهمه بالرشوة واختلاس مال الدولة، وحكم عليه المجلس بغرامة قدرها أربعون ألف جنيه، وبحرمانه من ولاية الوظائف العامة ومن عضوية البرلمان[١].

وبعد نكبته السياسية تفرغ لحياته الخاصة، ولمشروعاته العلمية، إلا أن صحته تدهورت بسرعة، وكان موته عام ١٦٢٦ مرتبطاً ارتباطاً وثيقاً بالهدف الرئيسي لحياته الفكرية، وهو تحويل العلم إلى ميدان التجربة العملية. ففي أثناء تجربة بدا له أن يجريها في يوم قارص شديد البرودة، لكي يختبر تأثير التبريد في منع التعفن. في ذلك اليوم أصيب ببرد قاتل، وتفاقم المرض عليه بسرعة، فرقد رقدته الأخيرة. وكتب يقول وهو يحتضر:

"لقد نجحت التجربة نجاحاً عظيماً".

مؤلفاته

على الرغم من هذه الحياة المضطربة الحافلة بالأحداث، فإن "بيكون" ظل يشتغل بالفلسفة وتقدم العلوم ووضع المناهج العلمية المؤدية إلى تحقيق ما رآه من ضرورة تقدم المعرفة الإنسانية. ولقد كان "بيكون" يؤمن بضرورة قيام العلم على أساس التجربة والملاحظة، ويرى أن ذلك هو الذي يؤدي إلى ما اسماه باسم "الإحياء العظيم".

ويمكن تقسيم إنتاجه إلى أربعة أقسام:

(١) يوسف كرم، تاريخ الفلسفة الحديثة، ص ٤٤.

١ - الدعوة إلى تقدم العلم وتصنيف العلوم وتحديدها.

٢- المنهج العلمي.

٣- جمع المواد.

٤ - الفلسفة العامة والسياسية[١].

ومن هذا الإنتاج - رسالة كتبها بالإنجليزية ونشرها عام ١٦٠٥ بعنوان "في براعة العلوم الإلهية والإنسانية وتقدمها". ثم عاد فنقلها إلى اللاتينية وفصلها بعنوان "في كرامة العلوم ونموها" نشرها عام ١٦٢٣.

كتاب "الأورجانون الجديد" أو "إرشادات تتعلق بتفسير الطبيعة ظهر عام ١٦٢٠.

كتاب التاريخ الطبيعي والتجريبي لتأسيس الفلسفة أو الظواهر الكلية"، نشر عام ١٦٢٢.

هناك مجموعة أبحاث "موضوع عن الضوء والنور" نشر عام ١٦٢٣ و"بحث عن المغناطيسية" نشر عام ١٦٢٣ ثم "تمهيدات أو مقدمات للفلسفة الثانية" نشر عام ١٦٢٨ وهي عبارة عن مجموعة أبحاث صغيرة عن "المد والجزر" و"في السماويات" و"تأملات في طبيعة الأشياء" و"آراء ونتائج في تفسير الطبيعة أو العلوم العملية". وهذه الأبحاث يمكن اعتبارها أجزاء متناثرة من كتابه "الإحياء العظيم".

وكتب مجموعة من الأبحاث تحت عنوان "حكمة القدماء" وهو كتاب هام، يمكن اعتباره بمثابة إعداد للإحياء. وميزة هذا الكتاب هى أنه ينظر للمستقبل ويسعى إلى تفسير الماضي. وقد كان يعتقد أن أساطير القدماء

(١) د. عبد الرحمن بدوى، المرجع السابق، ص ٣٩٤.

تنطوي على حكمة الأزمنة الغابرة التي ضاعت. ومن ثم مضى في هذا الكتاب يؤول ببراعة فائقة وأسلوب رائع مجموعة من الأساطير، عددها واحد وثلاثون أسطورة، استخرج منها آراءه الخاصة سواء في السياسة أو العلم.

بالإضافة إلى "حكمة القدماء" هناك أيضاً "تفنيد الفلسفات"، كذلك هناك كتاب هام خاص بالسياسة هو "أطلنطس الجديدة" نشر عام ١٦٢٧ بعد وفاة "بيكون". وقد أراد به أن يكون على نسق "يوتوبيا"، فجعله بمثابة مشروع عن تنظيم الأبحاث العلمية.

ولم يقتصر "بيكون" على الإنتاج العلمي والفلسفي، وإنما له كتب أخرى أدبية وتاريخية وقانونية، ومن هذه الأخيرة كتاب "أحكام القانون" وضعه عام ١٥٩٩ تمهيداً لتنظيم القوانين الإنجليزية[١].

تصنيف العلوم

أول مهام "الإحياء العظيم" عند "بيكون" هي تصنيف العلوم. وقد أنجز هذه المهمة في الجزء الثاني من كتابه "في كرامة العلوم ونموها". والغاية هنا تقتصر على ترتيب العلوم القائمة والدلالة على العلوم التي لم توجد بعد.

وأهم تقسيم هو الذى يحصر العلوم في ثلاثة تأتي بحسب قوانا المدركة. هذه العلوم هي: التاريخ وهو علم الذاكرة، الشعر وهو علم المخيلة، والفلسفة وموضوعها العقل. وهذه العلوم الثلاثة ليست – في نهاية الأمر – سوى ثلاث مراحل متتالية يجتازها العقل في تكوين العلوم. فالتاريخ هو تجميع الوثائق وما فيها من مواد. والشعر هو أول استعمال وتنظيم لها،

---

(١) انظر: د. حبيب الشاروني، المرجع السابق، ص ص١٤ – ١٥.
أيضاً: يوسف كرم، المرجع السابق، ص٤٥.

إنه تنظيم خيالي وقف عنده القدماء. وأخيراً الفلسفة هي التركيب والبناء العقلي الصلب. هذه المراحل قد بدت لـ "بيكون" متتالية على هذا النحو، لأن اهتمامه كان ينصب أساساً على علم الطبيعة - وهو العلم الوحيد الذي انشغل به - ففي نطاق التفكير في علم الطبيعة يأتي التاريخ ثم الشعر ثم الفلسفة[١].

إلى الذاكرة يرجع التاريخ، المدني منه والطبيعي. ويندرج تحت هذا الأخير "تاريخ عجائب المخلوقات" و"تاريخ الفنون والصناعات" لأن الطبيعة تتحكم في كل شيء.

وإلى الخيال، ينتسب الشعر الذي يمهد الطريق أمام الفلسفة الطبيعية، بما يصدر عنه من أساطير يصورها في صور وألغاز.

وإلى العقل تنتسب الفلسفة وتتناول ثلاثة موضوعات: الفلسفة الإلهية والفلسفة الإنسانية والفلسفة الطبيعية. يقول "بيكون":

"إن تأملات الإنسان في الفلسفة تنفذ حتى تصل إلى التأمل في الله أو تحيط بالطبيعة أو تنعكس أو تعود إلى ذاته"[٢].

وتتحدد معرفة الكون والأشياء الموجودة على أساس هذه الأقسام الثلاثة التي تعني القدرة الإلهية على خلقها واختلاف الطبيعة من حيث تواجدها واستخدام الإنسان لها. وفيما يتعلق بالفلسفة الإلهية يرى "بيكون" أن الهدف منها هو البحث عن القوانين الطبيعية للكون التي توضح أثر الله في المادة، ويجب أن يتسق هذا البحث مع البحوث الطبيعية ومع العلل الطبيعية في

---

(١) د. حبيب الشاروني،، فلسفة فرنسيس بيكون، ص٣٨.

(2) Francis Bacon, Advancement of Learning, second Book, Great Books of the Western World, edited by Robert Magnard Hutchins, 30 volume, University of Chicago, 1952, p.10.

ترابط منطقي محكم. وهكذا، تعني الفلسفة الإلهية عنده فلسفة طبيعية أكثر من كونها فلسفة لاهوت، فهي لا يمكن أن تخبرنا بشيء عن الماهية المقدسة في ذاتها أو الإرادة السامية والقضاء الإلهي. فمن المستحيل البرهنة - بشكل عليٍ - على وجود الله لأنه هو العلة الأولى.

أما فلسفة الإنسان، فتنقسم إلى قسمين: الأول يتعامل مع الإنسان بوصفه فرداً، والثاني يتعامل مع الإنسان في المجتمع. ويعالج الجانب الأول "الإنسان الفرد" إما بوصفه مركباً غير منقسم إلى عقل وجسم، أو بوصفه مقسماً بين العقل والجسم. أما الجانب الثانى، فيدرس الإنسان في المجتمع وذلك في ضوء ثلاثة أوجه يرتبط بها الإنسان بالجماعة وهي: الاتصال والعمل والحكومة[1].

وأخيراً، تمثل فلسفة الطبيعة عند "بيكون" أكثر أفكاره أهمية. وتنقسم إلى قسمين: الأول عملي يتضمن المعرفة التطبيقية لإنتاج مؤثرات مختلفة، أو الفاعلية الإنسانية في المادة. والآخر نظري، وينقسم بدوره إلى قسمين: الأول يخص دراسة العلل المادية والفاعلة وهو "الفيزيقا"، والآخر يتعلق بدراسة العلل الصورية والغائية وهو "الميتافيزيقا".

وقد عمل "بيكون" على وضع منهج جديد لتوضيح هذه الرؤية أسماه: "الأورجانون الجديد" ويصفه بأنه أعظم أعماله لما يشتمل عليه من أفكار هامة، وما يتميز به من أسلوب.

نقد العقل

اعتقد "بيكون" أن المذهب الأرسطي مسئول عن تأخر العلوم الطبيعية،

(1) Ibid, p. 71.

انظر أيضاً: د. قيس هادي أحمد، نظرية العلم عند فرانسيس بيكون، ص١٨٩.

لأنه لا يفيد شيئاً في الكشف العلمي؛ إذ القوانين العلمية من شأنها أن تعين الإنسان على الحكم بما سيقع قبل وقوعه. ومنطق أرسطو لا يعين على شيء من ذلك، لأنه منطق قياسي. والقياس المنطقي وسيلة عقيمة فى كثير من وجوهه، لأننا نضطر فيه أن نسلم بمقدماته تسليماً لا يجوز فيه الشك. وعلى ذلك نجدنا نتنقل من قضية إلى أخرى تلزم عنها دون أن يؤدي ذلك إلى علم جديد[١].

ومن هنا آثر "بيكون" قبل إقامة البناء الجديد، أن يزيل ركام القديم وأنقاضه، وما ركام القديم إلا أنواع من الخطأ، لو زل فيها المفكر، أدت به حتماً إلى الخطأ في النتائج التي ينتهي إليها تفكيره. وقد أطلق "بيكون" على أربعة هامة من تلك الأنواع اسم "الأوهام"[٢] Idols أو "الأصنام". ويقصد بها الأوهام المسيطرة على عقول المفكرين والناس. فهاجم الأسكولائية (تفكير العصر الوسيط) لأنها تقوم على الولع بالجدل للجدل، لا من أجل تحصيل معرفة إيجابيـة. وهاجم عقلية عصر النهضة لأنها احتفلت بالأسلوب وبلاغة القول، فراحت تبحث عن الألفاظ بدلاً من البحث عن الوقائع العلمية واستقراء الأفكار الشائعة لدى المفكرين وعامة الناس، فنعتها بأنها "أوهام" تستعبد عقولهم. وقسمها إلى أربعة أقسام:

أوهام القبيلة Idols of the Tribe

وسماها بهذا الاسم لأنها منغرسة في الطبيعة الإنسانية، أي هي خاصة بالجنس أو النوع الإنساني كله، ومتأصلة فى تركيب العقل البشري، فتكون كالمرآة الزائفة التي تفسد الأشكال والصور، فالعقل لا يقبل إلا ما يوافق

---

(١) د. زكي نجيب محمود، المنطق الوضعي، الجزء الثاني (في فلسفة العلوم) مكتبة الأنجلو المصرية، ١٩٨٠، ص١٧٦.

(٢) هذه الأوهام هي بمثابة الجانب السلبي من منهج "بيكون" أو من "الأورجانون الجديد".

غروره، ولا يلتفت إلى التجارب التي لا ترضى هواه[١].

ومن هذه الأخطاء سرعة الوثوب إلى الأحكام العامة قبل التثبت من الأساس المأمون الذي يبرر لنا تعميم الحكم، هذا التسرع نقص بشرى عام في الجنس كله، وفي ذلك يقول "بيكون":

"لا يجوز أن نسمح للعقل بأن يطير من الحقائق الجزئية إلى القضايا العامة الشاملة... لا ينبغي أن نمد العقل بالأجنحة، بل الأولّى أن نثقله بالأغلال حتى تحول بينه وبين القفز والطيران"[٢].

ومن أمثلة الأوهام البشرية أيضاً ما يلون أفكارنا من عواطف مختلفة، كالكبرياء والأمل والقلق والشهوة، كذلك اختيار الأمثلة التي تؤيد وجهة نظرنا، وإغماض العين عن الأمثلة التي تناقضها. ومن أمثلة ذلك: تأييد رأينا فى أن الأحلام تكشف عن حوادث المستقبل، فترانا نختار أمثلة قليلة لأحلام سبقت وقوع الحوادث، غاضين الطرف عن آلاف الأحلام التي لم يتحقق منها شيء[٣].

كذلك من أمثلة الأخطاء البشرية عامة، إسراف الإنسان في تبسيط الظواهر الطبيعية، ورؤية العالم على أنه منظم ومُطرداً أكثر مما هو في حقيقة أمره، فقد تكون الظاهرة التى نظنها بسيطة غاية في التعقيد، وتتابع الظواهر الذي نظنه منتظماً مطرداً قد يكون مليئاً بمواضع الشذوذ والاضطراب.

أوهام الكهف Idols of Cave

وقد سماها بهذا الاسم استعارة من أسطورة "الكهف" المشهورة التي

---

(١) د. نازلي إسماعيل حسين، الفلسفة الحديثة، ص١١٣.

(٢) نقلاً عن د. زكي نجيب محمود، المرجع السابق، ص١٧٩.

(٣) المرجع السابق، الموضع نفسه.

عرضها أفلاطون في المقالة العاشرة من محاورة "السياسة" المعروفة باسم "الجمهورية" ومعناها أن كل إنسان سجين كهفه، ولا يفكر إلا طبقاً لمزاجه الخاص ويوائم بطريقة لا شعورية بين أحلامه الشخصية والوقائع التي يلاحظها. يقول "بيكون":

"إن لكل إنسان كهفه الخاص به، والذي يعترض ويشوّه نور الطبيعة الواصلة إليه. فكل واحد منا يميل إلى تفسير ما يتعلمه على ضوء مزاجه أو ما يهواه من آراء ونظريات"(١).

ويستشهد "بيكون" في هذا الصدد بأن أرسطو نفسه قد أصيب بأوهام الكهف، إذ جعل فلسفته الطبيعية عبداً تابعاً لمنطقه، فجعلها بذلك فلسفة من وجهة نظر واحدة، وتوشك أن تكون معدومة الفائدة.

أوهام السوق Idols of the Market

وهي أخطر الأوهام جميعاً، والسوق هنا رمز إلى المكان الذى يتبادل فيه الناس السلع بيعاً وشراءً. والمقصود أن اللغة هي وسيلة ذلك التبادل، الأصل في اللغة أنها الوسيلة التي يتبادل بها الناس آرائهم وأفكارهم. ويحذرنا "بيكون" من خطر استخدام اللغة في البحث العلمى استخداماً غير دقيق، فهو يرى أن اللغة في الأصل وسيلة التفاهم بين الناس في حياتهم اليومية، ومن ثم فالألفاظ لا تُعرف مدلولاتها ولسنا فى حياتنا اليومية فى حاجة لتلك الدقة، ولكن إذا استخدمنا تلك الألفاظ في الحياة العلميـة ظهر قصورها، فالناس تجتمع وتتفاهم بواسطة الكلام، والأسماء التي أطلقت على الأشياء، إنما تتناسب مع عقلية العامة والدهماء، ومن هنا كانت أكثر الكلمات غير دقيقة والعبارات غير سليمة، فتكون اللغة عقبة أمام العقل. وكم من كلمات

(١) نقلاً عن: د. عبد الرحمن بدوي، موسوعة الفلسفة، الجزء الأول، ص٣٩٥.

غامضة، وكم من ألفاظ تسمى أشياء لا وجود لها. ولذا يجب مراعاة الدقة فيما نستخدم من ألفاظ وفيما نعطي تلك الألفاظ من معان[١].

أوهام المسرح Idols of the Theatre

وهي التي يقع فيها الإنسان نتيجة اعتقاده في صدق فلسفة معينة، أو لأفكار علماء وفلاسفة سابقين، فيتعصب لهم ولأفكارهم على نحو يحجب عنه المعرفة الحقيقية فلا يرى إلا من خلال ما يقوله هؤلاء، ولا يصدق إلا ما يتفق والصدق الموجود في الفلسفات القديمة التي يؤمن بها.

ويفرق "بيكون" بين هذا النوع من الأوهام، وبين الأنواع الثلاثة الأخرى فيقول:

"إن أوهام المسرح ليست مفطورة في الإنسان، وهي ربما تتسرب إلى عقله خلسة، لكنها تنطبع على العقل بوضوح، فيتوصل إليها العقل من المؤلفات الفلسفية وقواعد البرهنة العقلية"[٢].

المنهج الاستقرائي

بعد أن فرغ "بيكون" من ذكر الأخطاء الشائعة بين الناس، انتقل إلى الجزء الثاني من "الاورجانون الجديد"، ليصف منهجه الإيجابي في البحث الاستقرائي. وهو يبدأ – كما بدأ أرسطو – بجمع طائفة كبيرة من الحقائق عن

---

(١) انظر في ذلك د. حسين علي، مفهوم الاحتمال في فلسفة العلم المعاصرة، دار المعارف، القاهرة، ١٩٩٤، ص ص ١٣٤ – ١٣٥.

أيضاً: د. محمود فهمي زيدان، الاستقراء والمنهج العلمي، دار الجامعات المصرية، الإسكندرية، ١٩٧٧.

(٢)نقلاً عن: د. عزمي إسلام، مقدمة لفلسفة العلوم الفيزيائية والرياضية، مكتبة سعيد رأفت، القاهرة، ١٩٧٧، ص ٨١.

الطبيعة يسميها بـ "التاريخ الطبيعي". لكن أرسطو يقف عند جمع الحقائق الطبيعية، أما "بيكون" فيضيف إلى تلك القائمة وصفاً للتجارب التى أجراها، وقد أضاف أن أرسطو اعتمد في الوصول إلى قوانين الطبيعة على طريقة الإحصاء البسيط للأمثلة الجزئية، أي أنه اكتفى بذكر عدد من الأمثلة الجزئية التي تؤيد القانون الذي يصل إليه، فلا هي شملت مجال البحث كله، ولا هي دلت على موضع الضرورة التي تجعل من القانون الطبيعي حكماً عاماً ينطبق على كل الظروف(١).

يعتمد منهج "بيكون" الاستقرائي على مبدأ أساسي هو: لا يمكن البرهنة على أي فرض علمي، أو تحقيقه بواسطة أي عدد من الأمثلة أو التجارب المؤيدة، لأن وجود مثل واحد سالب كفيل بتكذيب هذا الفرض. لذا يرى "بيكون" أن على الباحث أن يقوم ببحث جميع الفروض الممكنة لتفسير الظاهرة، ثم يستبعد منها كل الفروض غير الصحيحة فلا يتبقى لديه إلا الملاحظات المواتية فقط التي تؤيد الفرض، وهذه الطريقة تسمى بطريقة "الاستبعاد أو الحذف" أو "العزل" بمعنى عزل الفروض والملاحظات غير المواتية عن غيرها(٢).

ويعبر المنهج الإيجابي عند "بيكون" عن فهمنا للطبيعة، فقد كان يتصور أن كل ما في العالم يمكن أن يرد إلى عدد محدود من الطبائع البسيطة التي تتألف الموجودات من اجتماعها أو تفرقها. كما كان يرى أن موضوع البحث الأساسي في العالم وفهمنا للطبيعة، هو معرفة تلك الطبائع البسيطة واكتشاف أسبابها وقوانينها، أي معرفة صورها.

وهكذا نجد "بيكون" يفتتح كتابه الثاني "الأورجانون الجديد" بقوله:

---

(١) د. زكي نجيب محمود، المنطق الوضعي، ص١٨٨.

(٢) د. عزمي إسلام، المرجع السابق، ص ص٨٤ – ٨٥.

"أن الغرض الأساسي من المعرفة الإنسانية ومن بحث الإنسان، هو الكشف عن صورة طبيعة معينة"[١].

لكن كيف يمكن معرفة صورة الطبيعة؟ لا سبيل إلى معرفتها عند "بيكون" إلا باستخدام المنهج الاستقرائي الذي يقوم فيه الباحث بجمع كل ما يستطيع جمعه من حالات تتعلق بالطبيعة البسيطة، ومنها على سبيل المثال (الحرارة والضوء والوزن)، ثم يقوم بتصنيفها في ثلاث قوائم هي:

١. قائمة الحضور أو قائمة الإثبات ويضع فيها الباحث جميع الحالات والأمثلة والظواهر التي تتبدى فيها الظاهرة أو الطبيعة البسيطة.

٢. قائمة الغياب ويضع فيها الباحث الحالات النافية، أي الأمثلة التي تغيب فيها الظاهرة أو تنعدم. ويكون ذلك بقدر الإمكان فى حدود الموضوعات أو الحالات المثبتة الواردة في قائمة الحضور، وذلك حتى تسهل المقارنة بين القائمتين.

٣. قائمة الاختلاف في الدرجة ويضع فيها الباحث الأمثلة التي تتمثل فيها الظاهرة بدرجات متفاوتة. وهكذا يصبح في مقدور الباحث أن يقوم باستبعاد الفروض الموجودة في قائمة الإثبات واحداً بعد الآخر، بعد تفنيدها بواسطة الحالات النافية المقابلة لها في قائمة الغياب، حتى يتوصل إلى معرفة الصفة المشتركة بين الحالات الإيجابية التي لا يوجد ما ينفيها.

التجربة

وضع "بيكون" القواعد الأولى لإجراء التجربة، وسمي مجموع هذه

---

(١) نقلاً عن: د. عزمي إسلام، المرجع السابق، ص٨٥.

القواعد باسم "قنص بان"[١] ويقصد به الطبيعة الكلية أو الكون. فهو يريد - من وراء هذه القواعد أن يبحث عن الطبيعة بكل ما تحتوي عليه مما يسميه هو باسم "الطبائع" أي الكيفيات التي توجد عليها الأشياء - كما سبق القول - و"قنص بان" ييسر لنا، كما يرى "بيكون"، اكتشاف أشياء في الطبيعة لم نكن نفكر قبلاً في اكتشافها.

وهناك أنواع أو درجات من التجربة منها:

- تنويع التجربة: تعني تغيير المواد وكمياتها وخصائصها وتغير العلل الفاعلة.
- تكرار التجربة: مثل تقطير الكحول الناتج من تقطير أول.
- مد التجربة: أي إجراء تجربة على مثال تجربة أخرى مع تعديل ف المواد.
- نقل التجربة: من الطبيعة إلى الفن.
- قلب التجربة: مثل الفحص عما إذا كانت البرودة تنتشر من أعلى إلى أسفل بعد أي نكون قد عرفنا أن الحرارة تنتشر من أسفل إلى أعلى.
- تطبيق التجربة: أى استخدام التجارب لاستكشاف خاصية نافعة، مثل تعيين نقاء الهواء وسلامته في أمكنة مختلفة أو فصول مختلفة بتفاوت سرعة التنفس[٢].

إن الاستقراء عند "بيكون" يتلخص في كل هذه الخطوات التي أشرنا

---

(١) ويقصد من "بان" إله الطبيعة والبراري والنباتات والصيد أو القنص عند اليونان.
(٢) يوسف كرم، تاريخ الفلسفة الحديثة، ص ص٤٩ - ٥٠.
انظر أيضاً: د. عبد الرحمن بدوي، مناهج البحث العلمي، دار النهضة العربية، ١٩٦٣، ص١٥٨.

إليها، ابتداء من التاريخ الطبيعي للظواهر إلى التجربة. والغرض من "الاستقراء" بصفة عامة، هو معرفة خواص الأشياء الذاتية والأولية، ثم وضع الفروض العلمية.

مراجع الفصل الأول من الباب الثالث

- انظر في ذلك:

James Collins, A History of Modern European Philosophy, p. 51.

- د. قيس هادي أحمد، نظرية العلم عند فرانسيس بيكون، ص٤١.
- أيضاً:

W. R, Sorley, A History of English Philosophy, Cambridge, at the University Press, 1957, pp. 19 – 20.

- د. قيس هادي أحمد، المرجع السابق، ص٤٢.
- د. حبيب الشاروني، فلسفة فرنسيس بيكون، دار الثقافة، الدار البيضاء ١٩٨١، ص٥.
- د. عبد الرحمن بدوي، موسوعة الفلسفة، الجزء الأول، ص٣٩٣.
- يوسف كرم، تاريخ الفلسفة الحديثة، ص٤٤.
- د. عبد الرحمن بدوي، المرجع السابق، ص ٣٩٤.
- انظر: د. حبيب الشاروني، المرجع السابق، ص ص١٤ – ١٥.
- أيضاً: يوسف كرم، المرجع السابق، ص٤٥.
- د. حبيب الشاروني،، فلسفة فرنسيس بيكون، ص٣٨.
- Francis Bacon, Advancement of Learning, second Book, Great Books of the Western World, edited by Robert Magnard Hutchins, 30 volume, University of Chicago,

1952, p.10.

- Ibid, p. 71.

- انظر أيضاً: د. قيس هادي أحمد، نظرية العلم عند فرانسيس بيكون، ص١٨٩.
- د. زكي نجيب محمود، المنطق الوضعي، الجزء الثاني (في فلسفة العلوم) مكتبة الأنجلو المصرية، ١٩٨٠، ص١٧٦.
- د. نازلي إسماعيل حسين، الفلسفة الحديثة، ص١١٣.
- نقلاً عن د. زكي نجيب محمود، المرجع السابق، ص١٧٩.
- المرجع السابق، الموضع نفسه.
- نقلاً عن: د. عبد الرحمن بدوي، موسوعة الفلسفة، الجزء الأول، ص٣٩٥.
- انظر في ذلك د. حسين علي، مفهوم الاحتمال في فلسفة العلم المعاصرة، دار المعارف، القاهرة، ١٩٩٤، ص ص١٣٤ – ١٣٥.
- أيضاً: د. محمود فهمي زيدان، الاستقراء والمنهج العلمى، دار الجامعات المصرية، الإسكندرية، ١٩٧٧.
- نقلاً عن: د. عزمي إسلام، مقدمة لفلسفة العلوم الفيزيائية والرياضية، مكتبة سعيد رأفت، القاهرة، ١٩٧٧، ص٨١.
- د. زكي نجيب محمود، المنطق الوضعي، ص١٨٨.
- د. عزمي إسلام، المرجع السابق، ص ص٨٤ – ٨٥.
- نقلاً عن: د. عزمي إسلام، المرجع السابق، ص٨٥.

- يوسف كرم، تاريخ الفلسفة الحديثة، ص ص٤٩ - ٥٠.
- انظر أيضاً: د. عبد الرحمن بدوي، مناهج البحث العلمي، دار النهضة العربية، ١٩٦٣، ص١٥٨.

الفصل الثاني

جون لوك

تمهيد

ترجع أهمية "لوك" في أنه أول من وضع مشكلة المعرفة الإنسانية في تاريخ الفكر الفلسفي موضع البحث المستقل المنظم عندما أصدر كتابه: "مقال عن الفهم الإنساني" الذي يعتبر أول محاولة جدية في هذا الصدد. وأنه كان بمثابة مرحلة انتقال ضرورية في القرن السابع عشر وذلك لاستيعابه للاتجاهات التجريبية عند "بيكون"، ونتائج العلوم الطبيعية عند كل من "جاليليو" و"نيوتن"؛ وتقديمها في فلسفته التجريبية النقدية تعبيراً تمهيدياً تطورياً لفلسفة جديدة اتضحت معالمها عند "هيوم" و"رسل" و"وليم جيمس"[(١)].

وترجع أهميته أيضاً إلى أنه وجه أنظار الناس في عصره لكي يفكروا بطريقة أكثر تعمقاً في المشكلات التي كانوا يتناولونها من قبل بطريقة سطحية، وخاصة مشكلات المعرفة من حيث أصلها ومداها ودرجة اليقين فيها. وأنه بين أوجه النقص في طريقة التفكير القديمة التي كانت تدرس وتعالج بها المشكلات الفلسفية. وتساءل عن مدى تقبل الناس لبعض الأحكام كما لو

(١) د. عزمي إسلام، جون لوك، سلسلة نوابغ الفكر الغربي (١٦)، دار المعارف بمصر، ١٩٦٤، مقدمة الكتاب.
أيضاً:
D. J. Oconnor, John Locke, Dover Publication Inc., New York, 1967, p. 207.

كانت شيئاً مسلماً بصحته مثل المبادئ الفطرية التي كانت في نظرهم واضحة بذاتها لا تحتاج إلى دليل أو برهان على صحتها.

كما أنه قدم لمعاصريه دراسات هامة وقيمة وخاصة في التفرقة بين الصفات الأولية والصفات الثانوية، وتحليل فكرة الجوهر، وتحليل اللغة ومعاني الكلمات.

لكن أهمية "لوك" لم تكن مقصورة فقط على ميدان الفلسفة، بل تعدته وانتقلت بطريقة طبيعية تطبيقية إلى ميدان السياسة والتنظيم الاجتماعي، فحركة التحرير الكبرى التي سادت أوروبا في القرن الثامن عشر، لم تكن سوى امتداد طبيعي لفلسفة "لوك"، تلك الفلسفة التى كانت تقوم على احترام القيم الإنسانية والحرية الفردية سواء فى الدين أو الفكر أو السياسة، وتنادي بتحرير الفرد الذي كان قد انطمست شخصيته في ظل استبداد الكنيسة، وتلاشت حقوقه وانصهرت في نار طغيان الملوك وتعصبهم، فأصبحت حياته كلها واجبات بلا حقوق[١].

حياته وأعماله

ولد "جون لوك" في قرية "سومرست" Somerset في ٢٩ أغسطس عام ١٦٣٢، ونشأ في إنجلترا على المذهب البروتستانتي التطهري Puritanism، كان أبوه محامياً اشترك في صفوف البرلمان حين اندلعت الحرب الأهلية (بين أتباع الملك شارل الأول وأتباع البرلمان). ولم يكن الابن الأصغر "لوك" يتجاوز العاشرة من عمره، فكانت هذه البيئة التي نشأ فيها من أكبر العوامل التي أدت إلى تفتح ذهنه على بعض الأفكار السياسية السائدة في ذلك الوقت،

---

(١) د. عزمي إسلام، المرجع السابق، ص١٥.
James Collins, A History of Modern European Philosophy, p. 51.

وتوجيه نظره إلى الاشتغال بالسياسة فيما بعد.

ويمكننا أن نحدد ثلاثة أحداث هامة هي التي وجهت مسار حياة "لوك" على النحو التالي:[١]

الحدث الأول انتقاله من قريته (سومرست) إلى لندن عام ١٦٤٦ للدراسة في مدرسة "وستمنستر"، ثم انتقاله بعد ذلك إلى أكسفورد لكي يلتحق بمدرسة الكنيسة وكان ذلك في عام ١٦٥٢. وفي تلك الأثناء اجتذبت العلوم الطبيعية انتباهه واهتمامه، ويبدو ذلك الاهتمام من صداقته لأكبر علماء عصره مثل "نيوتن" و"بويل". كما بذل جهداً كبيراً فى دراسة الطب واستطاع أن يحصل على درجة علمية من أكسفورد تؤهله لممارسة الطب عملياً، وبدأ يمارسه فعلاً من حين لآخر - إلا أنه لم يشتغل به مهنة أساسية ولا بطريقة منظمة أو دائمة.

الحدث الثاني تعرفه وصداقته باللورد "أشيلي" Ashiley الذي عرف بعد ذلك باسم "لورد شافتسبري"، والذي كانت له مساهمة كبيرة في ميادين السياسة والأخلاق، وكان يعتبر من أكثر الأشخاص تأثيراً في الحياة السياسية في إنجلترا أثناء حكم "شارل الثاني"، وذلك لكراهيته العميقة للاستبداد بكل أنواعه سياسياً كان أم فكرياً أم دينياً. وقد انتقلت كراهيته تلك بدورها إلى صديقه "لوك" الذي أصبح بمثابة المدافع عن الحريات فى المجتمع الإنجليزي[٢].

الحدث الثالث شغفه بالمشكلات الفلسفية وكان نشاطه منحصراً في السلطة السياسية، والتسامح، والأخلاق، ونظرية المعرفة، وظهرت فكرة البحث في المعرفة حيث وضع فيها مقال عن "الفهم الإنساني" يرجع فيه

---

(١) د. إمام عبد الفتاح، جون لوك والمرآة،دار التنوير / بيروت / لبنان.

(٢) د. عزمي إسلام، المرجع سالف الذكر، ص١٠

أفكارنا إلى أفكار بسيطة مستفادة من التجربة. ثم عكف على الموضوع يخصص له أوقات فراغه مدة تسع عشرة عاماً حتى أتم كتابه الشهير "محاولة في الفهم الإنساني" عام ١٦٩٠. والكتاب مقسم إلى أربع مقالات: الأولى "فى الرد على نظرية الأفكار الفطرية". والثانية "في تقسيم الأفكار إلى بسيطة ومركبة وبيان أصلها التجريبى. والمقالة الثالثة في "اللغة والوجود" و"دلالة الألفاظ على الأفكار" و"تأثير اللغة على الفكر". والمقالة الرابعة والأخيرة في "المعرفة" أي في "اليقين"، فبحث فى قيمة المبادئ الأخلاقية وفى علمنا بوجودنا، ووجود الله، ووجود الماديات، وفى العقل والدين[1].

كما ساهم "لوك" فى جميع الحركات الفكرية التى كان يضطرب بها عصره، وصنف فيها كتباً هى: "رسالة في الإكليروس" و"خواطر في الجمهورية الرومانية" ورسالة في "التسامح" و"في الحكومة المدنية" و"معقولية المسيحية" و"خواطر في التربية".

وفي سنوات "لوك" الأخيرة كانت اهتماماته تعود شيئاً فشيئاً إلى اللاهوت فكتب عدة تعليقات على رسائل القديس بولس إلى أهل رومية، وإلى أهل كورنثة، وفي عام ١٧٠٤ فارق "لوك" الحياة في هدوء وسكينة، وكتبت عنه "ليدي ماشام" كانت وفاته مثل حياته خاشعة ساكنة طبيعية وسهلة.

رفض الأفكار الفطرية

أول ما ذهب إليه "لوك" هو رفضه لأهم مبادئ الاتجاه العقلي، أي إنكاره أن تكون المعرفة الإنسانية أولية في العقل أو مفطورة فيه سابقة على كل تجربة كما كان الحال بالنسبة لـ "أفلاطون" الذي يعتبر الممثل الحقيقي لنظرية المعرفة الفطرية، والذي ذهب (في محاورة فيدون) إلى أن النفس أزلية أبدية موجودة

(١) يوسف كرم، تاريخ الفلسفة الحديثة، ص١٤٣.

في عالم آخر أسمى من عالم المحسوسات، هو عالم الخير والجمال والحق، عالم المثل الذي عرفت فيه جميع أنواع المعرفة. ثم حين ارتبطت بالجسد، أصبح الجسد بمثابة الغلالة التي حجبت عنها كل معرفة، أي أن المعرفة ليست اكتشافاً لجديد بل مجرد تذكر لما كانت تعرفه من قبل[١].

وقد أيد "أرسطو" كذلك وجود المعرفة الأولية فى العقل حين أكد وجود المبادئ الفطرية الأولية – أي المبادئ الضرورية الواضحة بذاتها – والتي لا تحتاج إلى أى دليل أو برهان على صحتها. وأرسطو بالرغم من أنه كان يميل إلى الاعتماد على الحواس والتجربة الحسية إلا أن هذه في نظره لا تعتبر فى ذاتها غاية بقدر ما هي وسيلة توصل إلى المعرفة الحقيقية وهى المعرفة بالماهيات.

وكانت "الفلسفة المدرسية" كذلك تعترف بوجود الأفكار الفطرية، إذ كان البحث في نظرية المعرفة (من وجهة نظر المدرسيين) يعتمد على إظهار ما فيها من مبادئ فطرية، وكانت تستخدم تبعاً لذلك القياس منهجاً علمياً تعتمد عليه كل معرفة من حيث هو استخلاص نتائج معينة من مجموعة من البديهيات أو المبادئ المسلم بصحتها مثل: المبادئ الرياضية وقوانين الذاتية وعدم التناقض، التي كانت تعتبر كلها مبادئ معروفة معرفة فطرية أولية. ومتفق عليها من الجميع والتي لم تكن بمثابة الحقائق أو البديهيات التي يعتمد عليها علم من العلوم فقط، بل المعرفة الإنسانية بصفة عامة[٢].

وإذا انتقلنا إلى الفلسفة الحديثة، وجدنا أن "ديكارت" قد أيد وجود المعرفة الأولية حين اعترف بوجود الأفكار الفطرية. ويبدو ذلك واضحاً من

---

(١) د. عزمي إسلام، جون لوك، ص ص ٣١ – ٣٢.
انظر أيضاً:
Jeffrey Thurnak, Classical Modern Philosophy, Routledge Taylor francis Group, 2004. p. 195.

(٢) د. عزمي إسلام، المرجع السابق، ص٣٤.

تقسيمه الأفكار إلى ثلاثة أنواع: فطرية وعارضة أو طارئة ومؤلفة مصنوعة يقول:

"هذه الأفكار يبدو بعضها مفطوراً فيّ، وبعضها غريباً عني ومستمداً من الخارج، والبعض الآخر وليد صنعي واختراعي"(١).

والأفكار الفطرية عند "ديكارت" غريزية بمعنى أنها ليست مستفادة من الحواس، ولا مركبة بالإرادة - إنما مرجعها إلى ما فينا من قوة على الفكر، ولذا فهى أحوال ذهنية موجودة في النفس قبل أي تجربة.

ويضرب "ديكارت" مثلاً للأفكار الفطرية بـ "الكوجيتو" أو بمعرفة الإنسان لذاته، فهو حين يقول: "أنا أفكر إذن أنا موجود" إنما يعني حقيقة عقلية ثابتة ضرورية لا يمكن الشك في صحتها، لأنه مهما شك فإن مجرد الشك يعني التفكير، وبالتالي يعنى وجود الذات المفكرة. إن المعرفة الفطرية عند "ديكارت" لم ندركها بالحواس، ولم نبرهن على صحتها بالقياس أو الاستقراء؛ بل ندركها بنوع من الغريزة العقلية لأنها النور الفطري أو الحدس العقلي(٢).

ولم يكن عمل "لوك" هيناً، خاصة وأن نظرية المعرفة الفطرية كانت قد ازدادت قوة بالرغم من اعتراضات بعض مفكري القرن السابع عشر، ويرجع ذلك إلى سيادة فلسفة "ديكارت" - في تلك الفترة - بالإضافة إلى ما ذهب إليه أفلاطونيو كمبردج(٣) من تأكيد فطرية الأفكار، وإلى ظهور فلسفة

---

(١) ديكارت، التأملات في الفلسفة الأولى، التأمل الثالث، ص١٢٩.

(٢) د. عزمي إسلام، المرجع السابق، ص٣٦.
أيضاً: يوسف كرم، المرجع السابق، ص١٤٤.

(٣) ترجع تسمية هذه المدرسة بـ "أفلاطوينو كمبردج" أن أصحابها فضلوا العودة إلى التراث الأفلاطوني عبر كل العصور، حيث وجدوا فى فلسفة "أفلاطون" و"الأفلاطونية المحدثة" وسيلة للدفاع عن الأخلاق والدين ضد المذاهب الفلسفية والمادية. ومن ثم تأثروا بالأفلاطونية كتفسير روحي وديني للعالم. انظر

"ليبنتز" العقلية امتداداً للاتجاه العقلي الديكارتي؛ وتأييده لوجود المعاني الفطرية في عقل الإنسان.

وقد بدأ "لوك" في الكتاب الأول من "مقالة في الفهم الإنسانى" بمناقشة هذه النظرية، فاستعرض الآراء القديمة والحجج والبراهين التي استخدمت لتدعيم هذه النظرية. ورأى أنه من التناقض أن نقول لدينا أفكاراً أو مبادئ فطرية. فما هو فطري يجب أن يكون موجوداً لدى جميع الناس. إن هذه المبادئ الفطرية المزعومة ليست كلية ولا عامة، فالأطفال لا يعرفونها والجهلة كذلك، ويتساءل "لوك" كيف لا يدركها هؤلاء ما دامت مطبوعة في عقولهم؟ يقول:

"إنه ليبدو لى شيئاً متناقضاً، حين أقول إن هناك شيئاً مطبوعاً فى العقل، وهو في نفس الوقت غير مدرك. لأن هذا الطبع إن كان يعني شيئاً فلن يعني أكثر من وجود حقائق معينة فى العقل، بحيث لابد وأن يدركها ويكون بها واعياً. لذلك نجد أنه من الصعب علينا أن نفهم أن يكون هناك شيء في العقل مطبوع فيه أو مفطور والعقل في الوقت نفسه لا يدركه"[١].

ويتساءل: كيف يمكن أن نفرق بين فكرة فطرية وأخرى غير فطرية؟ والجواب، أن الفكرة الفطرية يجب أن تكون حاضرة في الوعي والشعور، ولا صحة للقول بأنها كامنة في اللاشعور. أما المبادئ العملية، فهي أيضاً ليست فطرية، لأنها بطبيعتها ليست كلية وليست بديهية بذاتها، فإذا قلنا -

بشيء من التفصيل د. أمل مبروك، مفهوم الحقيقة عند برادلي، رسالة دكتوراه، ١٩٩٩، ص٣٥.

(١) راجع في ذلك:

John Locke, An Essay Concerning Human Understanding, Collated and Annotated Alexander Campbell Fraser, Dover Publication, Inc, New York, 1959, in two volume Book 1 , Chapter 11 , (5), p. 13.

مثلاً - أن كل إنسان يجب أن يفعل (كما يفعل الناس جميعاً) فإننا يجب أن نتأكد من ذلك في التجربة. ولكن التجربة توضح لنا أن سلوك المسيحى يختلف عن سلوك الوثني، وأن المبادئ الأخلاقية تختلف من أمة إلى أخرى ومن عصر إلى عصر آخر[١].

ويتساءل "لوك" أيضاً من أين جاءتنا هذه الأفكار الموجودة في عقولنا، والتي بناء عليها أمكننا أن نقول إننا نعرف كذا وكذا، ما لم تكن مفطورة في عقولنا؟ يقول:

"إننا استنتجناها واستدللنا عليها من أفكار أخرى سابقة معروفة لدينا، طالما كانت وظيفة العقل هي الاستدلال لحقائق غير معروفة من مبادئ أخرى معروفة من قبل.. وهذه نستنتجها من أخرى أسبق... وهكذا "[٢].

ولكن لابد وأن تكون هناك بداية لهذا الاستدلال، أي لابد من وجود حقائق أو أفكار، تكون بمثابة الحلقة الأولى في هذه السلسلة الطويلة من الاستنتاجات، وينتهى "لوك" إلى أن أي فكرة تتولد في الذهن إنما ترتد إلى مصدر واحد فقط هو "التجربة" أو "الخبرة" Experience.

فالإنسان يولد وعقله يشبه الصفحة البيضاء الخالية من أى معان أولية أو أي أفكار فطرية. وحالما يبدأ في الإحساس، تنقش عليه الانطباعات الحسية المختلفة، ويبدأ في تكوين أفكار عنها. ومع ذلك فالعقل يستمد كل خبراته ومعلوماته من التجربة وبها وحدها - لذلك يقول "لوك":

"إذا سألنا سائل عن شخص ما متى بدأ يفكر؟ فلابد وأن يكون الجواب حالما بدأ يحس".

---

(١) د. نازلي إسماعيل حسين، الفلسفة الحديثة، ص١٤٤.

(2) John Locke, op. cit. p. 20.

أصل الأفكار

كان اهتمام "لوك" كبيراً بتحليل الفكر ورده إلى عناصره الأولى، وبما أن العقل الإنساني في نظره يشبه الصفحة البيضاء الخالية من كل الأفكار – وكل الخصائص والصفات – فإن أي فكرة توجد فى الذهن، إنما ترجع إلى مصدر واحد فقط هو "التجربة" – كما ذكرنا – فعليها فقط تقوم كل معرفة ومنها تستمد كل عناصرها.

والفكرة idea هي موضوع العقل أثناء التفكير، أو هي كل ما يمكن أن يقوم في ذهن الإنسان أثناء عملية التفكير، بمعنى أنها هي مادته. إذ إن العقل لا يمكنه أن يقوم بوظائفه أو عملياته الفكرية بدون هذه الأفكار التي هي أساس لقيام العقل بوظيفته من حيث كونها أفكاراً بسيطة Simple وهي نتيجة عنه، ومن حيث كونها أفكاراً مركبة [1] Complex.

ويقسم "لوك" الأفكار البسيطة إلى أربعة أنواع:

أفكار تصل إلى العقل بواسطة حاسة واحدة، وهي التي تتكون في العقل نتيجة للانطباعات الحسية التي تصل إلى الذهن بواسطة إحدى الحواس مثل: أفكارنا عن الضوء والألوان كذلك جميع الأصوات والنغمات... وهكذا بالنسبة لبقية الحواس بالإضافة إلى فكرتنا عن الصلابة والبرودة.

أفكار تصل إلى العقل بواسطة أكثر من حاسة مثل – أفكارنا عن المكان والامتداد والشكل والحركة والسكون، فهذه جميعاً تكونت نتيجة للانطباعات الحسية التي وصلت إلى الذهن عن طريق حاستين هما البصر واللمس.

---

(١) د. عزمي إسلام، جون لوك، ص٥٦.
أيضاً: James Collins, op. cit., p. 323.

أفكار تتكون في العقل بواسطة التأمل الذاتي - مثل أفكارنا عن الإرادة والإدراك.

أفكار تتكون في العقل بواسطة الإحساس مضافاً إليه التأمل الذاتي - مثل أفكارنا عن القوة والوجود واللذة والألم[١].

أما الأفكار المركبة، فهي تلك الأفكار التي يقوم العقل بتركيبها أو تأليفها من مجموعة من الأفكار البسيطة الموجودة في العقل أو مجموعة من الأفكار المركبة التي نتجت عن أفكار أخرى بسيطة.

وقد قسمها "لوك" إلى ثلاثة أقسام رئيسية:

أفكار مركبة عن الأعراض، وهي قد تكون:

أعراضاً بسيطة Simple modes أي أفكار مركبة نتجت عن قيام العقل بتكرار أو إضافة فكرة بسيطة واحدة أكثر من مرة.

أو أعراضاً مركبة Compound modes أي أفكار مركبة نتجت عن تجميع أو ربط بعض الأفكار البسيطة مختلفة الأنواع بعضها عن بعض.

أفكار مركبة عن الجواهر، وهي قد تكون:

جواهر مفردة Simple Substances مثل فكرتنا عن إنسان ما.

أو جواهر جمعية Collective Substances مثل فكرتنا عن الجيش أو الإنسان بصفة عامة.

أفكار مركبة عن العلاقات: مثل أفكارنا عن العلية والعلاقات الزمانية والمكانية وعلاقات الذاتية والتباين[٢].

---

(١) د. عزمي إسلام، المرجع السابق، ص٥٩.

(٢) المرجع السابق، ص٦٠.

النظرية السياسية

يعد "لوك" مؤسس الاتجاه الديمقراطي والليبرالي في الفلسفة السياسية، وكان من أهم ركائز الثورة على الحكم التعسفي والسلطان المطلق للملوك والكنيسة؛ ومن أبرز المدافعين عن إقامة الحكم الدستوري وتحقيق الحرية والتسامح الديني.

والواقع أن موضوع "الحرية" كان الشغل الشاغل لـ "لوك" فجميع مؤلفاته الأساسية التي تعرض فكره السياسي تدور حول هذا الموضوع، فكتابه "رسالة التسامح" عام ١٦٨٩، كتبه دفاعاً عن الحرية الدينية، وكتابه "رسالتان في الحكومة المدنية" عام ١٦٩٠ كتبه دفاعاً عن الحرية السياسية، و"قيمة المال" عام ١٦٩١ كتبه دفاعاً عن الحرية الاقتصادية، فكل مؤلف من مؤلفاته عبارة عن دراسة لمبدأ من مبادئ الحرية البشرية[١].

وكان من الطبيعي أن يُعدل "لوك" كثيراً من الآراء السابقة وخاصة أفكار "هوبز"[٢] عن حالة الطبيعة ونظريته في العقد الاجتماعي. وقد تعرض أيضاً

---

(١) د. إمام عبد الفتاح، مسيرة الديمقراطية "رؤية فلسفية"، دار الحكمة، ٢٠٠٠، ص٣٤.

(٢) كان "توماس هوبز" الفيلسوف الإنجليزي (١٥٨٨ - ١٦٧٩) هو أول من بحث في إمكان قيام نظم سياسية تقوم على أسس وقواعد راسخة، وتقضي على البلبلة والاضطراب الفكرى، ولهذا قيل عنه أنه أراد أن يكون "إقليدس علم السياسة". وقد ظهرت فكرة العقد الاجتماعي التي أقام المجتمع البشري على أساسها، ومعها ظهرت "مشكلة الحرية"، فقد اهتم "هوبز" بدراسة هذه المشكلة وخصص لدراستها أكثر من فصل في كتابه الشهير "التنين" Leviathan، لكنه عاد إلى الفهم السلبي القديم لمعنى "الحرية" بأنها السلوك الذي لا تصادفه عقبات، أو أنها الفعل الذي لا يقف أمامه عوائق أو قيود.

راجع في ذلك: د. إمام عبد الفتاح، مسيرة الديمقراطية "رؤية فلسفية"، ص ص٢٩ - ٣٠.

لسلطة الحاكم وذهب إلى ضرورة تحديد هذه السلطة وألف كتابه "رسالتان عن الحكومة المدنية" بعد عامين من قيام ثورة عـام ١٦٨٨، التي أطاحت بحكم "جيمس الثاني" من عرش بريطانيا، وضمنه مبادئ الأحرار. وقد كتب هذا المؤلف رداً على كتاب ألفه "روبرت فيلمر" عن حقوق الملوك الطبيعية ودافع فيه عن حقوق الملوك الإلهية[1].

ذهب "فيلمر" إلى تأييد حق الملوك الإلهي المطلق في الحكم، وعارض حقوق الشعب في اختيار الحكومة التى تناسبه، ذلك لأن الله قد وهب السلطة لآدم ومنه لأبنائه حتى وصلت للملوك الحاليين – فحق الملك على شعبه كحقوق الأب على أبنائه. ومثل هذه التفسيرات التي ترجع الحقوق السياسية إلى قصة آدم لم تكن في الواقع لتقنع عقول كثير من المفكرين فى أوروبا في القرن السابع عشر. ولذلك هاجم "لوك" هذه الفكرة قائلاً:

"إنه من المستحيل أن ننسب سلطة الحكومة في الدولة إلى سلطة الأسرة القديمة ونظام الحكم فيها".

وكانت هذه الفكرة وما يترتب عليها من نتائج موضوع رسالته الثانية عن "الحكومة المدنية"، التي ذهب فيها إلى أن الناس كانوا يعيشون قديماً في حالة تسمى "بحالة الفطرة" أو "الحالة الطبيعية" التي تتميز على الأقل بميزتين أساسيتين هما: "الحرية" و"المساواة"، فالناس في حالة "الفطرة" كانوا يعيشون في ظل من الحرية والمساواة المطلقة لا يحكمهم إلا القانون الفطري الذي يناسب تلك الحال وهو "القانون الطبيعي". وحرية الإنسان الطبيعية في نظره يجب أن لا تكون خاضعة لأي سلطة أعلى من الإنسان. وعلى ذلك، فكل إنسان يولد حراً، ولا يمكن أن تقيد من حريته أية سلطة يمكن أن

(١) د. أميرة حلمي مطر، في فلسفة السياسة، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، ١٩٨٥، ص٩٩.

توجد على الأرض إلا بعد موافقته[١].

والواقع أن "لوك" أمد مسيرة الديمقراطية بكثير من الأفكار الأساسية التي ظهرت فيما بعد، منها:

١. إن الناس جميعاً أحرار، وهم سواء في حقوقهم السياسية.

٢. للإنسان حقوق طبيعية: كحق الحياة، وحق الملكية... إلخ وهي ليست منح من أحد، وإنما هي خصائص للذات البشرية.

٣. الناس جميعاً متساوون، فلا مراتب، ولا درجات، ولا فئات بين البشر.

٤. تقوم السلطة السياسية على أساس التعاقد المبني على التراضي بين طرفي العقد، فلا يستطيع أحد أن ينتزع السلطة ليحكم رغماً عن إرادة المحكومين.

٥. إن الحكم داخل الجماعة بعد قيامها عن طريق الإجماع يكون للأغلبية – وبذلك يكون "لوك" من أوائل القائلين بحكم "الأغلبية".

٦. تقوم الحكومة عند "لوك" على أساس الفصل بين السلطات، وهو يرى أن السلطة التشريعية (وهي تقوم إلى جانب من القوانين بوظيفة القضاء أيضاً) هي أعلى بالضرورة من السلطة التنفيذية التي تقوم بتنفيذ ما تسنه السلطة التشريعية من قوانين[٢].

وقد نادى "لوك" بجعل السلطة التشريعية فى يد "الشعب"، وأكد على أن تكون هي السلطة العليا في الدولة، وفصلها عن بقية السلطات الأخرى، لأنها إن لم تنفصل فستنقلب الحكومة إلى نوع من الطغيان. لأن المفروض أن

(١) د. عزمي إسلام، جون لوك، ص٢٠٧.

(٢) د. إمام عبد الفتاح، المرجع السابق، ص ص٣٥ – ٣٦.

يضع الشعب من التشريعات ويسن من القوانين ما يكفل التقييد من حرية الملك أو سلطة الحكومة لمصلحة الشعب. فاقترح "لوك" أساساً لتقسيم السلطة إلى ثلاثة أقسام:

١. السلطة التشريعية: ويجب أن تكون في يد ممثلي الشعب الذين يكتسبون هذا الحق إما بالانتخاب أو الوراثة.

٢. السلطة التنفيذية: هي التي تنفذ القوانين التى يضعها الشعب عن طريق سلطته التشريعية، وتتضمن القوانين الإدارية والقضائية.

٣. السلطة الانتخابية: وهي السلطة التي تتمم السلطة التشريعية، وتتكون من مندوبين عن المدن أو المقاطعات الإنجليزية - بعضهم من الفرسان والآخرون من رجال الدين ويعينهم الملك، وهم النواة الأولى للمجلس المعروف حالياً باسم "مجلس اللوردات".

وهاتان السلطتان الأخيرتان خاضعتان للحكومة - وعلى رأسها الملك، ولكن إذا كان من حق الملك أن يتدخل في السلطة القضائية، فما ذلك إلا في حدود ضيقة بحيث تكون الكلمة العليا دائماً لممثلي "الشعب".

والواقع أن أفكار "لوك" السياسية ترتبط ارتباطاً أساسياً بجوهر نظريته في المعرفة، فهو قد ربط بين فكرته الفلسفية التي ذكرها في كتابة "مقال عن الفهم الإنسانى" عن رفض الأفكار الفطرية، وبين فكرته عن المساواة والحرية فى السياسة - لأنه حين رفض الاعتراف بوجود أفكار فطرية في عقل الإنسان - قد أثبت أن جميع الأفراد من حيث طبائعهم الواعية متساوون، وإذا كان الأفراد متساوين فى عدم المعرفة ساعة الميلاد، فإنهم لابد أن يكونوا متساوين في كل شيء، لأن فكرة المساواة دائماً فى الحياة الاجتماعية تستتبع هذه الفكرة في الحياة السياسية[1].

(١) د. عزمي إسلام، المرجع السابق، ص ص٢١٠ - ٢١١.

مراجع الفصل الثاني من الباب الثالث

- د. عزمي إسلام، جون لوك، سلسلة نوابغ الفكر الغربي (١٦)، دار المعارف بمصر، ١٩٦٤، مقدمة الكتاب.
- أيضاً:
- D. J. Oconnor, John Locke, Dover Publication, Inc., New York, ١٩٦٧, p. ٢٠٧.
- د. عزمي إسلام، المرجع السابق، ص١٥.
- James Collins, A History of Modern European Philosophy, p. ٥١.
- د. إمام عبد الفتاح، جون لوك والمرآة، دار التنوير / بيروت لبنان
- د. عزمي إسلام، المرجع سالف الذكر، ص١٠.
- يوسف كرم، تاريخ الفلسفة الحديثة، ص١٤٣.
- د. عزمى إسلام، جون لوك، ص ص٣١ – ٣٢.
- انظر أيضاً:
- Jeffrey Thurnak, Classical Modern Philosophy, Routledge Taylor francis Group, ٢٠٠٤. p. ١٩٥.
- د. عزمى إسلام، المرجع السابق، ص٣٤.
- ديكارت، التأملات فى الفلسفة الأولى، التأمل الثالث، ص١٢٩.
- د. عزمي إسلام، المرجع السابق، ص٣٦.
- أيضاً: يوسف كرم، المرجع السابق، ص١٤٤.

- راجع في ذلك:

John Locke, An Essay Concerning Human Understanding, Collated and Annotated Alexander Campbell Fraser, Dover Publication, Inc, New York, 1959, in two volume Book 1 , Chapter 11 , (5), p. 13.

- د. نازلي إسماعيل حسين، الفلسفة الحديثة، ص١٤٤.
- أيضاً: د. عبد الرحمن بدوي، موسوعة الفلسفة، الجزء الثاني، ص٣٧٤.
- John Locke, op. cit. p. 20.
- د. عزمي إسلام، جون لوك، ص٥٦.
- أيضاً: James Collins, op. cit., p. 323.
- د. عزمي إسلام، المرجع السابق، ص٥٩.
- المرجع السابق، ص٦٠.
- د. إمام عبد الفتاح، مسيرة الديمقراطية "رؤية فلسفية"، دار الحكمة، ٢٠٠٠، ص٣٤.
- د. أميرة حلمي مطر، في فلسفة السياسة، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، ١٩٨٥، ص٩٩.
- د. عزمي إسلام، جون لوك، ص٢٠٧.
- د. إمام عبد الفتاح، المرجع السابق، ص ص٣٥ – ٣٦.
- د. عزمي إسلام، المرجع السابق، ص ص٢١٠ – ٢١١.

الفصل الثالث

ديفيد هيوم

تمهيد

الحق أن مذهب "هيوم" وحدة متسقة تنم عن نظرة واعية متعمقة للطبيعة البشرية، ويصقل هذه النظرة منهج متسق، حاول فيه الفيلسوف أن يبني علماً جديداً واضح المعالم سليم البنيان، هو علم الطبيعة البشرية، ولتحقيق هذا الهدف، كان لابد أن ينقد أصول الطبيعة البشرية نقداً تحليلياً يبين فيه انطباعات تجاربنا.

استهل "هيوم" فلسفته بالدعوة إلى المنهج العلمي، وهو المنهج الذي يلزم باتخاذ الملاحظة والتجربة أساساً له. ولكننا نراه يقر - بوضوح - بأن الخيال قوة مبدعة يدعوها "هيوم" بـ "تلقائية الذهن". وإلى هذه التلقائية الفضل في ربط أمور الواقع بروابط وثيقة تحقق للمعرفة أصولاً راسخة يستند إليها علمنا بالواقع، وتمكن للعاطفة من أن تؤدي دورها الإنساني في الربط بين المشاعر، التى لا مفر لنا من إقرار حقيقتها، وبين الأهداف الاجتماعية التي تتطلب إيثار الغير على النفس. ومن ذلك نرى التعاطف في مجال العمل يؤدي نفس الدور الذي يؤديه الاعتقاد في مجال النظر[١].

هذه هي الفكرة الأصلية التي نفذ منها "هيوم" إلى مجال الأخلاق

---

(١) د. محمد فتحي الشنيطي، فلسفة هيوم بين الشك والاعتقاد، مكتبة القاهرة الحديثة، ١٩٥٧، ص٤.

والتيتربط برباط وثيق بين جانبي النظر والعمل في فلسفته وتجعلهما ينبثقان من معين واحد لا ينضب وهو معين العواطف والمشاعر والأحاسيس.

ولكن لم يقتصر "هيوم" على الاهتمام بالإحساسات والانطباعات والأفكار على النحو الذي عرضها في كتابه "رسالة في الطبيعة البشرية" وإنما دعا إلى أتباع منهجاً يرد كل فكرة إلى الانطباع الذى استمدت منه. وقد استعاض عن العقل الخالص الذي يتشبث به العقليون بملكة ابتكارية، وابتكارها - كما يرى - ليس خلقاً وإنما تشكيلاً لمادة مستمدة أصلاً من الإحساس. هذه الملكة هي التي تمكن للاعتقاد من ترسيخ العلاقات وتثبيتها من ناحية، وتمكن للعاطفة من إرساء العلاقات البشرية على أركان وثيقة ودعامات متينة.

لقد شق "هيوم" طريقاً جديداً في مجال الفلسفة أيقظ عملاق الفلسفة الحديثة "كانط" من سباته فهو القائل عن "هيوم": -

"إنني لأعترف صادقاً أن ما استذكرته من تعليم "ديفيد هيوم" كان هو على وجه التحديد العامل الذي أحدث - منذ أعوام كثيرة - أول هزة أيقظتنى من سبات جمودي الاعتقادي، ووجه أبحاثي في مجال الفلسفة التأملية وجهة جديدة".

حياته وأعماله

ينتمي "هيوم" إلى أسرة بورجوازية اسكتلندية، ولد في "أدنبرة" فى ٢٦ أبريل عام ١٧١١، وكان هو ثالث إخوته، مات أبوه وهو لم يزل بعد رضيعاً، فألقى على الأم عبء تربية أبنائها، مستمدة أسباب الرزق من ضيعة صغيرة كانت لزوجها في الريف. ولسنا ندري كيف تلقى "هيوم" تعليمه، ولا أين، فكل ما يرويه في هذا الصدد في كتابه "حياتي" هو هذه العبارة الموجزة:

"لقد اجتزت بالتوفيق شوط التعليم المعتاد"[١].

وهذه العبارة لا تدلنا على شيء، ولكن كل ما نعلمه أن "هيوم" منذ شبابه كان باحثاً عن المعرفة، فهو يذكر في خطاب له عام ١٧٥١، أنه كتب وهو فى سن العشرين مقالة كبيرة تضم تأملات وخواطر في مسائل فلسفية ودينية واجتماعية. وفي نسخة خطية من خطاب كان يريد إرساله إلى طبيب مشهور وهو "جورج شين" George Cheyne ما يدل على أن "هيوم" كان مدركاً التدهور الذي آلت إليه العلوم الاجتماعية نتيجة استنادها إلى فروض خاوية وصيغ فارغة. وهو يشير - في خطابه هذا - إلى ضرورة السعي لبناء هذه العلوم من جديد على أساس دراسة علمية للطبيعة البشرية[٢].

كانت أسرة "هيوم" تهيئه ليسلك سلك المحاماة، إلا أنه كان غير راغب فيها، فأرسل إلى "بريستول" ليدرس أصول التجارة فلم يمكث بها مدة طويلة، ثم سافر إلى فرنسا عام ١٧٣٤، وبعد أن أقام فترة قصيرة في باريس عكف على كتابة إنتاجه الأول "رسالة في الطبيعة البشرية" وبعودته إلى لندن عام ١٧٣٧ نشر الكتاب، ولكن لم يصادف من الرواج والنجاح ما كان متوقعه، ظهر الجزءان الأول والثاني عام ١٧٣٩، ومع أن ظهورهما قد أثار انتباه النقاد الإنجليز، بل واهتمام النقاد الأوروبيين أيضاً، إلا أن "هيوم" لم يكن راضياً عن مصير كتابه يقول في ذلك:

"لقد عاودني الندم مئات المرات على تسرعي بالنشر".

---

(١) د. زكي نجيب محمود، ديفيد هيوم، سلسلة نوابغ الفكر الغربي، دار المعارف بمصر، ١٩٥٨، ص١٥

Roger Scruton, A Short History of Modern Philosophy, from Descartes to Wittgenstein, Land Second Edition, 1995, p. 97.

(٢) د. محمد فتحي الشنيطي، المرجع السابق، ص٩.

وحين أتم "هيوم" الجزء الثالث من هذا الكتاب وهو الخاص بـ "الأخلاق" ساعده معاصره الفيلسوف الأخلاقي "فرنسيس هتشون" في العثور على ناشر ثم شرع يكتب مقالات في الأخلاق والسياسة، وقد جمعت هذه المقالات في كتاب عام ١٧٤٢ ولاقت رواجاً بين الجمهور حتى أنه قد أعيد طبعها في السنة التالية[١].

كان "هيوم" في الرسالة طموحاً مسرفاً في طموحه، إذ أراد أن يطبق مبدأه الجديد على شتى نواحي الطبيعة البشرية من عقل وعاطفة وسلوك؛ لكنه أراد أن يخرج كل موضوع من هذه الموضوعات الثلاثة (وهي التي تكون على التوالي أجزاء الرسالة الثلاثة) في بحث خاص مستقل. وبدأ تنفيذ مشروعه الجديد بـ "البحث في العقل البشري" الذي كانت مادته – في أساسها – هي نفسها مادة الجزء الأول من "الرسالة فى الطبيعة البشرية" ومع ذلك فقد ورد في "البحث في العقل البشري" موضوعان لم يكونا في "الرسالة" وهما موضوع "المعجزات" وموضوع "النتائج العملية للدين الطبيعي". وقد أثارت آراؤه في "المعجزات" ضجة شديدة، وأخذت شهرته في الذيوع وتحرك له النقاد.

وقد ألحق بكتابه "مقال في مبادئ الأخلاق" موضوعاً أطلق عليه اسم "محاورة" جعل الفكرة الرئيسية فيها تشابه "الطبيعة البشرية"، رغم ما بين الناس من اختلاف في الرأى والأخلاق والسلوك. ثم نشر بعد ذلك عام ١٧٥٢ "مناقشات سياسية" فكان لها أكبر الأثر في ذيوع اسمه واتساع شهرته، وعن هذا الكتاب يحدثنا "هيوم" فيقول:

"من بين المؤلفات جميعاً يأتي كتاب مناقشات سياسية هو الكتاب الوحيد الذي صادف النجاح فور صدوره".

---

(١) المرجع السابق، ص١٠.

إذ استقبله القراء خير استقبال في إنجلترا وخارجها على السواء، ولعل العامل الأول في نجاح هذا الكتاب هو خلوه من الآراء الميتافيزيقية المجردة[1].

وفي ذلك العام نفسه من حياته، أخذت مسألة "الدين" تشغله، فأثبت آراءه فى "محاورات في الدين الطبيعي" لكنه تردد في نشرها، وزاد إحجاماً عن النشر حين نصحه أصدقاؤه بألا ينشر تلك الآراء في الناس؛ ومما يدل على حرصه الشديد على أن تأتي هذه "المحاورات" ناضجة محكمة الرأي، لبث عدة أعوام يراجعها حيناً بعد حين، ومع ذلك كله فقد حبسها عن النشر، فلم تصدر إلا بعد موته عام ١٧٧٦.

تحليل المعرفة

ذهب "هيوم" إلى أن العناصر التى تتألف منها معرفتنا كلها هي "الإدراكات" التي تتلقاها عقولنا وننفعل بها. فقسم "الإدراكات" إلى قسمين: - "الإنطباعات" Impressions و"الأفكار" Ideas. وكلاهما في نظره من نوع واحد، وكل الفرق بينهما هو في درجة القوة التي تؤثر بها كل منهما في العقل. فالانطباعات أقوى فى العقل أثراً وأوضح ظهوراً، أما الأفكار فهي الصور الباهتة لهذه الانطباعات. ولا يمكن أن تنشأ في العقول أفكار إلا إذا سبقتها انطباعات. إذن، فالانطباعات هى المرجع الوحيد الذى نقيس به صحة الأفكار وحقيقتها. ويقول هيوم:

"كل الإدراكات الحسية للعقل الإنساني تنحل بذاتها إلى نوعين يتميز إحداهما عن الآخر وسوف أطلق عليهما اسم "الانطباعات" و"الأفكار"...

---

(١) د. زكي نجيب محمود، المرجع السابق، ص ص٢٢ – ٢٣.
James Collins, A History of Modern European Philosophy, p.404.

ويندرج تحت الانطباعات كل احساساتنا وعواطفنا وانفعالاتنا كما تظهر لأول وهلة في النفس. أما الأفكار فأعني بها ما يكونه التفكير والعقل من صور لتلك الاحساسات والعواطف والانفعالات"[١].

ويميز "هيوم" بين نوعين من "الإدراكات": الإدراكات البسيطة والإدراكات المركبة. فالبسيطة هي التي لا تقبل القسمة أو الانفصال. أما المركبة فهي التي تنقسم إلى أجزاء، فمثلاً: إدراكنا "التفاحة" يشمل مجموعة من الصفات الخاصة بلونها وملمسها ورائحتها وهذه الصفات لا تختلط ونستطيع دائماً أن نميز الواحدة من الأخرى. لذلك فكل إدراكاتنا لها وجهان: بوصفها انطباعات حسية وبوصفها أفكاراً. على سبيل المثال:

عندما أغمض عيني وأفكر في حجرة، فإن أفكاري عنها تكون تمثلات للإدراكات الحسية التي كنت أحس بها. وإذا استعرضت إدراكاتي الأخرى فإنني أجد دائماً نفس التشابه ونفس التمثل. إذن فهناك توافق بين الأفكار والانطباعات الحسية[٢].

والحق أن الأمر يختلف بالنسبة للإدراكات المركبة، فالأفكار المركبة لا تطابقها انطباعات حسية. وفي هذا الصدد يقول "هيوم":

"من الممكن أن أتصور مدينة قدس جديدة New Jerusalem جدرانها من ذهب وأحجارها من ياقوت. علماً بأنني لم أر شيئاً مثل ذلك. ولكن إذا كنت رأيت "باريس" فهل من الممكن أن تكون عندي فكرة عن

(1) David Hume, A Treatise of Human Nature, edited by, L, A, Selby–Bigge M. A. Oxford at the Clarendon press, 1960, p.1.

انظر أيضاً: د. محمود زيدان، نظرية المعرفة عند مفكري الإسلام وفلاسفة الغرب المعاصرين، دار النهضة العربية، بيروت، ١٩٨٩، ص٤٠.

(2) James Collins, op. cit., pp. 410 – 11.

هذه المدينة تمثلها بكل شوارعها وبيوتها بنفس شكلها وحجمها"[1].

ومن الإدراكات المركبة ما يؤكد ارتباط الأفكار بالانطباعات الحسية ومنها ما ينفيه. والأمر يبدو أكثر وضوحاً بالنسبة للإدراكات البسيطة. حيث يرى "هيوم" أن كل فكرة بسيطة يجب أن يسبقها انطباع حسي، بينما العكس ليس صحيحاً. وبالتالي فإننا نستطيع أن نقول إن الانطباعات الحسية هى علة الأفكار، بينما الأفكار لا يمكن أن تكون سبباً للانطباعات الحسية. ولكن هناك تجربة أخرى يشير إليها "هيوم" بقوله:

"فلنفرض أن هناك شخصاً قد عرف مجموعة الألوان بدرجاتها المختلفة، باستثناء درجة خاصة من "اللون الأزرق" لم تتح له فرصة رؤيتها. فماذا يحدث عندما يصادفها. هل يستطيع بخياله وحده أن يكون لنفسه فكرة خاصة عن هذه الدرجة من اللون الأزرق؟ يعتقد البعض أنه لا يستطيع ذلك. ومن ثم فإن الأفكار البسيطة لا تشتق دائماً من الانطباعات الحسية المطابقة. وبجانب هذا الاستثناء الذي يمكن أن يحدث لقاعدة سبق الانطباع الحسي على الفكرة، فإننا يجب أن نضع حدوداً أخرى لهذه القاعدة وهي أن الإنسان يمكن أن يكون أفكاراً ثانوية من الأفكار الأولى. ومعنى هذا أن أفكارنا البسيطة تنتج عن الانطباعات الحسية على نحو مباشر أو غير مباشر"[2].

هذا هو – في نظر "هيوم" – المبدأ الأول والأساسي الذي تقوم عليه الطبيعة البشرية، وهذا المبدأ ينفي ما كان يتردد بين المفكرين من وجود أفكار فطرية في العقل، ويؤكد أن كل الأفكار تأتي إلينا عن طريق الإحساس والتفكير.

لكن من الأفكار الهامة التي تميزت بها فلسفة "هيوم" هي القول "بتداعي

---

(1) D. Hume, op. cit., p. 3.

(2) Ibid, p. 4.

المعاني أو ترابطها" إذ إن الخيال بإمكانه أن يفصل الأفكار البسيطة بعضها عن بعض ثم يعيد ربطها من جديد. هذا الترابط ينشأ عن علاقات التشابه والتجاور الزماني والمكاني والسببية. فيرى أن التفكير الواعي المنظم هو الذي يرتب أفكارنا ترتيباً يجعل الفكرة اللاحقة ذات ارتباط بالفكرة السابقة.

ومن البديهي أن الخيال حين ينتقل من فكرة إلى أخرى تشابهها فإنه ينتقل أيضاً فى أجزاء المكان والزمان لكي يتصور الأشياء طبقاً لقانون التجاور. وعندما تنشأ العلاقات بين الأشياء، فإن ذلك يحدث حينما يكون موضوع ما سبباً في أفعال وحركات موضوع آخر أو يكون علة لوجوده.

يقول "هيوم"

"إن للتداعي (أو الترابط) بين الأفكار أسساً ثلاثة: التشابه والتجاور الزماني أو المكاني ورابطة العلة بالمعلول أو السببية"(١).

والتشابه هو أساس كل العلوم التي ترتكز على البداهة أو على البرهان. أما العلاقة الزمانية والمكانية، فتقوم على أساسها علوم الطبيعة. وعلى السببية يعتمد كل ما له علاقة بالحوادث التي تقع في تجارب الحياة وهذه السببية هي أوسع الروابط الثلاث انتشاراً وأشدها اتصالاً بالحياة العادية. تلك هى المبادئ الثلاثة التي تترابط الأفكار على أساسها.

الاعتقاد الديني عند هيوم(٢)

أراد "هيوم" أن تمتد النظرة الطبيعية الآلية إلى الإنسان، بحيث يفسر

---

(1) D. Hume, A Treatise of Human Nature, p. 11.

راجع أيضاً: د. زكي نجيب محمود، ديفيد هيوم، ص٥١.

كذلك: James Collins, A History of Modern European Philosophy, p. 414.

(٢) إن البحث في طبيعة الاعتقاد الديني عند "هيوم" ليس أمراً يسيراً، ويرجع ذلك

سلوكه تفسيراً علمياً سببياً. ومن هذه الزاوية احتل الاعتقاد الديني مكانة رئيسية في فلسفته، على اعتبار أن الدين من الأركان الهامة في حياة الإنسان؛ ويجب تفسيره بما يتناسب مع النظرة العلميـة، بحيث نعرف أصل العقيدة الدينية وطبيعتها ونشأتها والأسباب التي أدت إلى ظهورها. ولهذا نراه يتناول مسألة "الدين" في كتابين رئيسيين هما:

التاريخ الطبيعى للدين The Natural History of Religion.

محاورات فى الدين الطبيعى The Dialogues Concerning Natural Religion.

وقد حاول "هيوم" تفسير الدين، من منظور المذهب الطبيعي[1]، وأن يتلمس في الطبيعة أساساً لتبرير ظاهرة الاعتقاد الديني (خاصة الاعتقاد بوجود إله). والمقصود بالطبيعة هنا "الطبيعة الإنسانية"، وهي لا تعني عند "هيوم" الغرائز، فليس الاعتقاد الديني - بهذا المعنى - غريزة من الغرائز الأولية، بدليل أن الغرائز متشابهة دائماً عند الناس جميعاً، فى حين أن الاعتقاد الديني يتغير مضمونه من فريق إلى فريق ومن عصر إلى عصر؛ بل هو فرع من الغرائز. بمعنى أنه ينشأ عنها (إن لم يكن واحداً منها) فهو إذن ثانوي وليس أولياً في حياة الإنسان وفطرته، شأنه في ذلك شأن مجموعة من الفضائل الخلقية والسياسية (كالعدالة أو الوفاء أو الولاء) فهذه كلها فضائل متفرعة من أصل فى الطبيعة الإنسانية، وليست في ذاتها أصلاً. وإنما الأصل يكمن في

إلى صعوبة العثور على مذهب موحد في كتاباته عن الدين، كما يرجع - من ناحية أخرى - إلى أن "هيوم" كان يميل إلى أسلوب المحاورة في التعبير عن الآراء الدينية؛ والتي تدور بين أشخاص عدة. وقد أدى ذلك إلى ظهور خلافات كثيرة بين الباحثين والمهتمين بفلسفته حول تحديد الشخصية التي تعبر عن رأيه.

(١) لمزيد من التفصيل في موضوع "الدين الطبيعي" انظر كتابنا "فلسفة الدين" دار قباء للطباعة والنشر، والتوزيع، ٢٠٠٤، ص ص١٣٦ - ١٤٠.

سلوك الإنسان – أي العواطف والانفعالات الأولية[١].

ويطبق "هيـوم" النتائج التي انتهى إليها في تحليله للعواطف[٢] على الاعتقاد الدينى. فالعواطف الأولية يكون كل منه طرفان: سبب وهدف، فالشيء الذي تبدأ منه العاطفة سيرها يكون سببها والنهاية التي تنتهى إليها تكون هدفها. كذلك الأمر بالنسبة للاعتقاد الديني، فأصله هو السبب الذي يستثيره؛ ونهايته هي قوة غير مرئية عاقلة[٣].

ويرى "هيوم" أن هناك إجماع بين الناس على وجود هذه القوة غير المرئية العاقلة، لكنهم يختلفون في طبيعتها وخصائصها باختلاف ثقافتهم ودرجة علمهم. وهنا يأتي دور العقل الذي يحدد خصائص تلك القوة، أما وجودها فلا شأن للعقل به، أي أن العقل يثبت للقوة العاقلة هذه الصفة أو تلك دون أن يمس وجودها[٤].

ومن هذا المنطلق يدور النقاش في كتابه "محاورات في الدين الطبيعي" حيث يلجأ "هيوم" إلى أسلوب المحاورة – في هذا الكتاب – لرغبته في عرض الآراء المختلفة حول صفات الله. ويدور الحوار بين ثلاثة أشخاص هم:

- ديميا Demea وهو اسم مأخوذ من التراث المسيحي، ولهذا كان يعبر عن موقف رجل اللاهوت في تعصبه وجموده.
- كليانتس Cleanthes وهو – في الأعم الأغلب – الشخصية التي

---

(١) د. زكي نجيب محمود، المرجع السابق، ص١٦٣.

(٢) يستخدم "هيوم" كلمة "العواطف" لتشمل كل أنواع الغرائز والدوافع النفسية والميول والرغبات والانفعالات.

(٣) لمزيد من التفصيل انظر:

Hume, Selections, edited by Hendel Charles, Scribner's Sons, New York, 1955, p. 254.

(٤) د. زكي نجيب محمود، المرجع السابق، ص١٦٤.

عبر "هيوم" من خلالها عن آرائه الخاصة، أي تلك التي تعبر عن قدرة العقل على الوصول إلى الحقيقة.

- فيلو Philo وهو اسم لأحد فلاسفة الأكاديمية، ويمثل موقف المتشكك الذي لا يريد أن يؤمن لا بالدين ولا بالعقل[1].

والموضوع الأساسي الذي يدور حوله النقاش بين المتحاورين الثلاثة، ليس هو "وجود الله" (لأنهم جميعاً يتفقون على وجوده) بل هو معرفة طبيعة الله وخصائصه. ويتفق "ديميا وفيلو" معاً على أن الإنسان يستحيل عليه أن يعرف عن تلك الطبيعة الإلهية شيئاً مستعيناً بالعقل وحده.

كليانتس يرى أن الإنسان في وسعه - مستعيناً بعقله - أن يقيس طبيعة الله على طبيعة الإنسان لما بين الاثنين من تشابه (وهذا ما يُعرف بدليل المماثلة)[2].

ولكن هل يجوز أن نحكم على الله بما نحكم به على الإنسان؟ يحاول فيلو المتشكك أن يهدم حجة كليانتس ويرى أن العالم يشبه الكائن العضوي في تكامل أعضائه وفي نمائه، وذلك مثل الشجرة التي حالما تسقط بذورها في الحقول تنتج أشجار أخرى (وهو ما يُعرف بالدليل الكسمولوجى أي الكوني) ويظل الحوار قائماً حول إمكان معرفة الإنسان لطبيعة الله. ويخرج ديميا من النقاش، ويظل الآخران "فيلو وكليانتس"، وينتهي الحوار بأن مبادئ فيلو المتشكك أرجح صواباً من مبادئ ديميا المؤمن، لكن مبادئ كليانتس أشد صواباً من مبادئ زميليه معاً. فبالعقل - كما يقول كليانتس -

---

(1) انظر: Ayer, A. J., Hume, Oxford University Press, 1980, p. 93.
أيضاً: ريتشارد شاخت، رواد الفلسفة الحديثة، ص ٢٤٠.

(2) Hume, op. cit., p. 285.

يمكن أن نهتدي إلى خصائص الله وصفاته[١].

من هذا كله نستنتج أن فلسفة "هيوم" الخاصة عن الدين وآرائه في الألوهية، لا تؤدي إلى أي عقيدة دينية تهتم بالطقوس والشعائر، أو إلى إقامة مؤسسة دينية؛ ذلك لأنه أرجع الدين إلى مشاعر الرجاء والأمل - أي إلى الحالات النفسية الذاتية وهي تتخذ صورة دينية من خلال تفكير الإنسان ومثوله أمام قوة عليا غير مرئية عاقلة[٢].

(١) د. زكي نجيب محمود، المرجع سالف الذكر، ص١٦٦

(٢) جيمس كولينز، الله في الفلسفة الحديثة، ص١٧٩.

مراجع الفصل الثالث من الباب الثالث

- د. محمد فتحي الشنيطي، فلسفة هيوم بين الشك والاعتقاد، مكتبة القاهرة الحديثة، ١٩٥٧، ص٤.
- د. زكي نجيب محمود، ديفيد هيوم، سلسلة نوابغ الفكر الغربي، دار المعارف بمصر، ١٩٥٨، ص١٥.
- Roger Scruton, A Short History of Modern Philosophy, from Descartes to Wittgenstein, Land Second Edition, 1995, p. 97.
- د. محمد فتحي الشنيطي، المرجع السابق، ص٩.
- المرجع السابق، ص١٠.
- د. زكي نجيب محمود، المرجع السابق، ص ص٢٢ – ٢٣.
- James Collins, A History of Modern European Philosophy, p.404.
- David Hume, A Treatise of Human Nature, edited by, L, A, Selby–Bigge M. A. Oxford at the Clarendon press, 1960, p.1.
- انظر أيضاً: د. محمود زيدان، نظرية المعرفة عند مفكرى الإسلام وفلاسفة الغرب المعاصرين، دار النهضة العربية، بيروت، ١٩٨٩، ص٤٠.
- James Collins, op. cit., pp. 410 – 11.
- D. Hume, op. cit., p. 3.

- Ibid, p. 4.
- D. Hume, A Treatise of Human Nature, p. 11.
- راجع أيضاً: د. زكى نجيب محمود، ديفيد هيوم، ص٥١.

كذلك: James Collins, A History of Modern European Philosophy, p. 414.

- د. زكي نجيب محمود، المرجع السابق، ص١٦٣.
- لمزيد من التفصيل انظر:
- Hume, Selections, edited by Hendel Charles, Scribner's Sons, New York, 1955, p. 254.
- د. زكي نجيب محمود، المرجع السابق، ص١٦٤.
- انظر: Ayer, A. J., Hume, Oxford University Press, 1980, p. 93.
- أيضاً: ريتشارد شاخت، رواد الفلسفة الحديثة، ص٢٤٠.
- Hume, op. cit., p. 285.
- د. زكي نجيب محمود، المرجع سالف الذكر، ص١٦٦.
- جيمس كولينز، الله في الفلسفة الحديثة، ص١٧٩.

الباب الرابع

الفلسفة المثالية

الفصل الأول: مثالية كانط

الفصل الثاني: مثالية فشته

الفصل الثالث: مثالية شلنج

الفصل الأول

مثاليــة كانــط

مقدمة

يمكن تتبع تاريخ المثالية[١] وتحديد معناها من خلال ما يدل عليه المعنى الاشتقاقي للمصطلح. حيث تتألف - بمعناها الفلسفي - من مقطعين: الأول Idea ويعني "الفكرة" والثاني Lism ويعني "المذهب". وأصبحت الفكرة التي هي جذر الكلمة مستخدمة بواسطة الفلاسفة بطرق عديدة ومختلفة عبر العصور. وكانت التغيرات التي حدثت في استخدامها مصاحبة للتغيرات الجوهرية فى وجهات النظر حول موضوعات "الإدراك الحسي" و"المعرفة" وكيفية اتصالهما، وكذلك حول "الرياضيات" و"المكان" و"الزمان" و"الله" و"الإنسان" وحول "الفكر" و"اللغة" و"الواقع"[٢].

---

(١) يُعرف (المثالي) بأنه وصف لكل ما هو كامل في بابه، كالخُلُق المثالي واللوحة المثالية... إلخ. المعجم الوسيط، مجمع اللغة العربية، الجزء الثاني، ١٩٨٥، ص٨٨٨.

و "المثاليـة" بوجه عام إتجاه قوامه رد كل وجود إلى الفكر بأوسع معاني هذا اللفظ، فوجود الأشياء مرهون بقوى الإدراك.

المعجم الفلسفي، مجمع اللغة العربية، الهيئة العامة لشئون المطابع الأميرية، ١٩٧٩، ص١٦٩.

(2) God Freyvesey, Idealism Past and Present, Cambridge University Press, London, New York, 1982, p. 1.

انظر أيضاً:

بناء على هذا تنقسم "الفلسفة المثالية" إلى اتجاهين أو مذهبين:

المذهب الأول قديم وهو "المذهب الأفلاطوني"، ويرى هذا المذهب أن الأفكار و"المعقولات" أو "المثل" موجودة وجوداً هو أسمى من الوجود المحسوس لأنها هي المبادئ النموذجية الأصلية للأشياء.

أما المذهب الثاني وهو مذهب حديث يمكن تحديد بدايته مع "ديكارت" في مبدئه المشهور باسم "الكوجيتو" [1] Cogito ergo sum "أنا أفكر إذن أنا موجود"، وقد بين "ديكارت" أن الشيء الوحيد الذي نعرفه عن العالم الخارجي إنما هو الصور الذهنية أو الأفكار التي في أذهاننا. وأظهر هذا "باركلي" Berkeley بوضوح في تقريره أن "الوجود هو كون الشيء مدركاً"، ثم شيده "كانط" بناءً شامخاً على أساس من نقد العقل في جوانبه الثلاثة: النظر والعمل والذوق. وترى هذه المذاهب أن الأشياء أو الموجودات ليست سوى انطباعات حسية أو أفكار لا يمكن أن تتحقق في الوجود إلا على نحو ما، أي باعتبارها "تمثلات" ذهنية وليست الأشياء الموجودة بذاتها وجوداً مستقلاً عن القوى المتعقلة التي تدركها[2].

إضافة إلى ذلك، أن المثالية الأفلاطونية مثالية "مطلقة" تتجه إلى تصور الشيء ذاته لأنها ترى الفكرة أو المثال وجوداً متميزاً هو عنصر المعرفة المطلقة التي هي الوجود ذاته، ذلك الوجود الذي لا يتغير والذي توجد من خلاله الأشياء.

أما المثالية الحديثة فهي مثالية نسبية - إن جاز هذا التعبير - تنظر إلى

A. C. Ewing, The Idealist Tradition, From Berkeley to Blanshard, The Free Press, Glen Coeillinois, 1957, p. 3.

(١) انظر الفصل الأول من الباب الثاني.

(٢) د. عثمان أمين، رواد المثالية في الفلسفة الغربية، ص ص٧ - ٨.

العالم كما هو في الواقع وتركز عنايتها في المعرفة الإنسانية، والمثال فيها مندمج فيالأشياء الخارجية غير متعال عليها.

وتتميز المثالية القديمة بأن المثل فيها "مفارقة" لعالم الحس والمادة، في حين أن الأفكار في المثالية الحديثة إنما هي أفكارنا نحن عن العالم.

وهكذا، على الرغم من أن مصطلح "المثالية" أصبح مستخدماً بمعان مختلفة لكن - مع ذلك - توجد مدرسة فلسفية يدل عليها الاسم بمعناه الحرفي. فمن المتفق عليه بصفة عامة أن "باركلي" و"كانط" و"فشته" و"شلنج" و"هيجل" و"لوتسه" و"توماس هل جرين" و"برادلي" و"بوزانكت" - مع الاختلاف بينهم - يمكن أن يُطلق عليهم "مثاليون"، وهذا لا يعني أن تعريف مصطلح "المثالية" أمر سهل أو من الممكن أن يوجد حوله اتفاق واحد[1].

ويمكن القول، أن الفكر في الفلسفة المثالية - سواء كانت قديمة أو حديثة - يستقل عن الموضوعات والأشياء، وبالتالي لا يوجد شيء في الوجود إلا ويمكن أن يتعقله الإنسان. وتتفق جميع المذاهب المثالية على أن وجود الأشياء الخارجية يتوقف على وجود القوى التي تدركها، فإذا انعدمت هذه القوى استحال وجود العالم الخارجي؛ بهذا تتوحد المعرفة والوجود. والمعرفة هنا تقوم بها ذات مدركة، وفي نفس الإطار، تنكر هذه المذاهب أن تكون المعرفة إدراكاً مطابقاً للموجودات المدركة وأن يكون للأشياء العينية وجود مستقل عن العقل الذي يدركها. إذ ليس بين عملية الإدراك والأشياء المدركة تشابه أو تطابق يبرر اعتبار المعرفة صورة دقيقة للأشياء المدركة. ويتوقف وجود الموجودات - في نظر المثاليين - على القوى التي تدركها وهي نفسها ليست سوى صور عقلية.

---

(1) A. C. Ewing, Idealism, A Critical Survey, London Methuem and Co. Ltd, Barns and Noble Books, New York, 1974, p.2.

وتبعاً لذلك، فإن موضوع المعرفة يعتمد على الخبرة أو العملية المعرفية. ويمكن تفسير هذا بعديد من الطرق؛ أولاً: أن الذات العارفة إنما تفكر أو تعقل الأشياء بالفكر. ثانياً: يشترط موضوع المعرفة تلك الموضوعات والأشياء. ثالثاً: أن الواقع كله ملائم أساساً للعملية المعرفية أو أن الواقع الذي يشمل كل من الأشياء والمعارف الأخرى ينتمي إلى نسق مترابط يعتمد بعضه على بعض[1].

ومع أن التناقض بين المثالية والواقعية قد نشأ في الفلسفة اليونانية، إلا أن التطور التام لهذه المسألة كان عليه أن ينتظر التعارض القوي بين العقل والجسم، الذي كان أول ظهور له عند "ديكارت" في القرن السابع عشر. وفيالقرون التالية طور كل من "باركلي" و"ليبنتز" و"كانط" و"هيجل" الأسس المثالية وظلت المسألة ذات أهمية محورية في الفلسفة المعاصرة.

تمهيد

لقد كان عصر "كانط" عصراً مجيداً، ازدهرت فيه المعارف والآداب، وعاش فيه رجال مرموقون نابهون مثل "هردر" و"جاكوبي" و"جوته" و"شيلر". وقد ألم "كانط" بمجمل الثقافة الألمانية في عصره، وواصل تأملاته بصحبة ثلاثة من المفكرين من غير الألمان هم: "نيوتن" و"هيوم" و"روسو". وجمعيهم أثروا فيه أبلغ تأثير. تلقى عن "نيوتن" فكرته عن علم الطبيعة الرياضي الذي يعني الفحص عن القوانين التي يمكن التعبير عنها بلغة الرياضة، ولم يعد بحثاً عن العلل والكائنات كما كان شأنه عند "ديكارت". واتضحت ضرورة الاعتماد على التجربة واستحالة استخلاص القوانين الطبيعية من التصورات المجردة. ولكن اتضح كذلك أن من الممكن الانتهاء

(1) Thomas,English,Hill, Contemporary Theories of Knowledge, The Ronald Press, Company, New York, 1961, p. 7.

إلى قوانين ضرورية تعين على التنبؤ بالظواهر المستقبلة تنبؤاً دقيقاً، وذلك التباين بين "احتمالية التجربة" و"ضرورة القوانين" هو أحد الحواجز الكبرى التي ساقت "كانط" إلى التأمل وإعمال الفكر[١].

أما "هيوم" فهو – باعتراف "كانط" نفسه – الرجل الذي "أيقظه من سباته القطعى" بما أثاره من شكوك حول النظرة الشائعة عن "العلية". فقد بين ذلك الفيلسوف أن الاعتقاد السائد بين الناس من أن المعلول يتبع العلة بالضرورة، هو اعتقاد لا يستند إلى أساس سليم، فالعلة لا تكشف لنا عن أي قوة فيها من شأنها أن تحدث معلولها. ويرى أننا لا نستطيع أن نعلم مثلاً أن الأعشاب لابد أن تكون بالضرورة خضراء اللون، فليس ثمة ضرورة عقلية تربط بين الاثنين؛ بل هي مجرد ظواهر نشاهدها بالتتابع. إن الرابطة الموجودة بين العلة والمعلول هي مجرد ظاهرة نفسية داخل الإنسان بحكم وجود قوة الميل إلى التوقع، فهذا الميل يجعله يتوقع حدوث ظاهرة إذا تكررت مشاهدته لها مقرونة بظهور ظاهرة أخرى، فالحكم بالتلازم بين العلة والمعلول هو مجرد عادة ليس أكثر[٢].

وأما "روسو" فقد أخذ "كانط" عنه شعوره العميق بيقين الضمير الذي استشعره في وجداننا استشعاراً مباشراً لا ريب فيه.

ولكن علم "نيوتن" وتشكك "هيوم"، وأخلاقية "روسو" كل هذا يتناوله "كانط" تناولاً جديداً يضفي عليه أصالة وعمقاً. فالعلم النيوتوني عند "كانط" لا يبقى منهجاً من مناهج البحث، والتشكك الهيومي لا يقف عند الشك؛ والفطرة الأخلاقية عند "روسو" أصبحت لا تقنع بذلك النوع من التدفق الوجداني. وأخذ "كانط" يتساءل: ماذا تكون الحقيقة إذا كانت

---

(١) د. عثمان أمين، المرجع السابق، ص٦٥.

(2) D. Hume, A Treatise of Human Nature, p. 30.

موضوعاً للعلم الرياضي للطبيعة؟

وماذا تكون الحقيقة إذا كانت الرابطة بين العلة والمعلول رابطة تأليفية – بمعنى أن فكرة العلة لا تحتوي على فكرة معلولها؟ وماذا تكون الحقيقة إذا كان هناك قانون أخلاقي مطلق؟

هذه تأملات "كانط" في الفترة السابقة على النقد، فلا غرابة أن تصبح خطوات "نيوتن" و"هيوم" و"روسو" مادة للتأمل النقدي وأداة للبحث الميتافيزيقي[١].

حياته وأعماله

ولد "إمانويل كانط" Immanuel Kant في مدينة كونجسبرج Konigsberg في بروسيا الشرقية في الثاني والعشرين من أبريل عام ١٧٢٤. وكان والده ينحدر من أسرة عاشت في اسكتلندا، واسمه كان يكتبه Cant، ولكن استعمل الاسم Kant منذ أوائل شبابه. أما والدته فكانت شديدة التدين والحماسة الدينية، وساعدها على ذلك جو التقوى السائد في ذلك الوسط، مقروناً بالتمسك القوي بالمراسم والطقوس[٢].

وفي تربية "كانط" كان الوالد حريصاً على بث روح الاجتهاد والشرف، وخصوصاً تجنب الكذب، بينما كانت الأم حريصة على بث روح التقوى الدينية، فنمت في نفس "كانط" نزعة أخلاقية متشددة، مما سيظهر أثره فيسلوكه وفي مبادئ الأخلاق التي عرضها في كتابه "نقد العقل العملي".

---

(١) د. عثمان أمين، المرجع سالف الذكر، ص ٦٧.
انظر أيضاً: إميل بوترو، فلسفة كانط، ترجمة د. عثمان أمين، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٧٢، ص١٤.

(٢) د. عبد الرحمن بدوي، إمانويل كنت، وكالة المطبوعات الكويت، ١٩٧٧، ص ص٧ – ٨.

دخل "كانط" معهد "فريدريك" عام ١٧٣٢ واستمر فيه حتى عام ١٧٤٠ ودرس فيه الكلاسيكيات الرومانية، ثم التحق عام ١٧٤٠ بجامعة "كونجسبرج" ودرس فيها علم الفيزياء وأيضاً علم أصول الدين، ولما تخرج من الجامعة اضطرته ظروفه المالية إلى أن يعمل مدرساً خصوصياً لأحد أبناء النبلاء في ذلك الوقت.

وفي عام ١٧٥٥ عمل محاضراً بجامعة "كونجسبرج" وراح يلقي على جمهور المستمعين محاضرات في "الجغرافيا الطبيعية" و"علم النفس التجريبي" و"الفلسفة العامة". ويقال إن هذه المحاضرات قد لقيت رواجاً كبيراً لدى جمهور المترددين على الجامعة، فاستطاع "كانط" أن يظفر بعدد كبير من التلاميذ. وكانت الطريقة المتبعة في ألمانيا آنذاك أن يدفع الطلبة أجر الأستاذ الذي يترددون على دروسه، فضمن "كانط" بذلك مستقبله المادي. ولم يبق عليه سوى أن يواصل دراساته العلمية بكل أمن واطمئنان. وقد كان فيلسوفنا يتطلب من تلاميذه أساساً تجريبياً، قبل أن يقبلوا على التأمل النظري الخالص، كما كان يهتم بأن يعلمهم كيف يتفلسفون بدلاً من أن يلقنهم فلسفة خاصة بعينها[1].

الفترة النقدية

نشأت فكرة النقدية في ذهن "كانط" منذ عام ١٧٦٩، ولكنها لم تستطع الظهور في كتاب "نقد العقل الخالص" إلا بعد إحدى عشرة سنة من التأمل المتصل. ومنذ ذلك الحين أرسى "كانط" مذهبه على دعائمه الكبرى. وظل حتى وفاته متتبعاً مقدماته، وطبقها على جميع المسائل التي شغلته في شبابه. وقد كتب – في تلك الفترة – رسائل عديدة، وجميعها تندرج في عداد الكتب

(١) د. زكريا إبراهيم، كانت أو الفلسفة النقدية، مكتبة مصر بالقاهرة، ١٩٧٢، ص ص٣٩ – ٤٠.

الخمسة المشهورة التي نال بها مقامه الرفيع في تاريخ الفلسفة الحديثة.

- الكتاب الأول: "نقد العمل الخالص" أي نقد مبادئ العلم.
- الكتاب الثاني: "نقد العمل العملي" أي نقد مبادئ الأخلاق.
- الكتاب الثالث: "نقد ملكة الحكم" أي نقد مبادئ الذوق.
- الكتاب الرابع: "الدين في حدود العقل الخالص".
- الكتاب الخامس: "مشروع السلام الدائم".

وجميعها تتعاقب في نظام منطقي من عام ١٧٨١ إلى عام ١٧٩٥[1].

وأول خصائص الفلسفة النقدية أنها تجرى على العقل امتحاناً فتحلل بعناية مختلف العناصر التي تتألف منها هذه الملكة، وتميز بين المجال النظري والمجال العملى، والمجال الجمالي، والمجال الديني. والعقل عندها شبيه بملك من الملوك يحكم – تحت أسماء مختلفة – ثلاث دول، لكل دولة منها قوانينها وآدابها وميولها. ويتجلى العقل في المجال النظري على أنه قوة المعرفة أو ملكة "الحق". وفي المجال العملي على أنه قوة الفعل أو ملكة "الخير"، وفى المجال الجمالي على أنه قوة الملاءمة للغاية أو ملكة "الجمال". وتتناول الفلسفة "الكانطية" هذه المجالات المختلفة، تفحص كل واحدة منها فحصاً نقدياً موضوعياً.

الفلسفة النقدية

تطورت الفلسفة الغربية عند "بيكون" و"ديكارت" في اتجاهين أساسيين: أولهما: الاتجاه التجريبي الذي أعطى للحواس قيمتها المعرفية وأقر بالاستقراء كمنهج للعلوم الطبيعية. وقد تدعم الاتجاه الذي بدأه "بيكون" في فلسفات

(١) د. عثمان أمين، رواد المثالية في الفلسفة الغربية، ص٦٧.

كل من "توماس هوبز" و"جون لوك" و"ديفيد هيوم" وغيرهم من الفلاسفة الإنجليز. وثانيهما: الاتجاه العقلي الذي أرسى دعائمه "ديكارت" وتطور على يد الكثيرين من تلاميذه والمعجبين بفلسفته من أمثال "مالبرانش" و"اسبينوزا" و"ليبنتز" وغيرهم(١).

ورغم الاختلاف في الرأى بين أنصار الاتجاهين، بل وبين أنصار كل اتجاه على حدة، إلا أن القاسم المشترك الذي جمع فلاسفة هذا العصر – فى القرنين السابع عشر والثامن عشر – هو اعتزازهم بقيمة العقل وقيمة العلم، وإيمانهم بأن التقدم الإنساني مرهون بمدى تقدم المعرفة العقلية والعلمية. وقد لاحظ "كانط" على معاصريه أمرين هامين:

١. مغالاتهم في الإعلاء من قدرة العقل حيث تصوروا أن بإمكان العقل الإنساني أن يصل في معارفه اليقينية إلى ما لا نهاية له وأن بإمكانه تجاوز هذا العالم المحسوس ليصل في معارفه إلى ما وراء هذا العالم.

٢. أنهم نظروا إلى العالم الطبيعي على أنه عالـم متغير، وأنه لا يشتمل على الكلي والضروري وهما الصفتان اللتان تميزان المعرفة العقلية(٢).

وقد بذل "كانط" جهداً كبيراً في كتابه "نقد العقل الخالص" في بيان تهافت هذين الأمرين، وفي التأكيد على أن للعقل الإنسانى حدوداً ينبغي ألا يتجاوزها وإلا غاب اليقين وضاعت الحقيقة. ومن جانب آخر، فقد أكد على أن العالم الطبيعي ليس كما يتصوره غالبية الفلاسفة العقليين خلواً من القوانين العقلية الضرورية والكلية؛ بل إنه – في نظر "كانط" – ملي بهذه القوانين التي يقع على العقل مهمة اكتشافها.

---

(١) د. مصطفى النشار، مدخل جديد إلى الفلسفة، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، ١٩٩٩، ص١٤٧.

(٢) المرجع السابق، ص١٤٨.

من هنا أراد "كانط" (كما أراد سقراط وديكارت من قبل) أن يستخدم العقل في معرفة ما يقول، ومعرفة ما يحق له أن يقول. ولكن طرافة "كانط" تكمن في أنه قد فرض على العقل نفسه أن يذعن للنقد، وأنه بهذا النقد قد استبان ادعاءات غير مشروعة فى بعض الحالات؛ ووطد سلطانه في مجاله الخاص. وإذا كان الشك قد ساق "ديكارت" إلى اليقين، فالنقد سيسوق "كانط" إلى الإيمان. ذلك لأن مهمته هي، على الأصالة، مهمة تأسيس وتشييد سواء في العالم أو في الأخلاق أو في الفن أو فى السياسة أو في الدين، فقد رأى أننا قادرون على بلوغ الحقيقة في العلوم، وأن القانون الأخلاقي يمليه الضمير. وأن الجمال يفرض نفسه على الناس بضرورة شاملة.

معنى النقد

النقد في الاصطلاح العام معناه امتحان شيء من جهة قيمته. ونقد العقل الخالص هو امتحان لقيمة العقل نفسه من حيث استعماله النظرى الذي يتوخى الحقيقة غاية له. ونقد العقل العملي هو امتحان لقيمة العقل من حيث إنه مدبر للعمل، وغايته ثبوت الأخلاق[1].

وهذا الاستعمال للفظ "النقد" قد أدخله "كانط" في الفلسفة، ولذلك أطلق مؤرخو الفلسفة على مذهبه اسم "النقدية" أو "الفلسفة النقدية" وإن يكن هو نفسه قد وصف عصره بأنه "عصر النقدية" التي ينبغي أن يخضع لها كل شيء، يقول عن كتابه "نقد العقل الخالص":

"لا أقصد بذلك نقداً للكتب والمذاهب، بل نقد قدرة العقل بوجه عام فيما يتعلق بكل المعارف التي يطمح إليها مستقلاً عن كل تجربة. وتبعاً لذلك حل مسألة إمكان - أو عدم إمكان - قيام ميتافيزيقا بوجه عام،

(١) المعجم الفلسفي، مجمع اللغة العربية، ص ١٨٠.

وتحديد مصادرها ومداها وحدودها، وكل ذلك وفقاً لمبادئ"[١].

ويقصد بـ "العقل الخالص" العقل الذي يفكر غير مستعين بالتجربة، فكلمة "خالص" يقصد بها، الخالص من التجربة والملاحظة والخالي منهما؛ الذي يعتمد على ذاته فقط. أي العقل في تفكيره ومعرفته السابقة على التجربة. ولذلك فنقد العقل الخالص هو الفحص عن نظام الأسس القبلية ومقتضيات العلم السابقة التي بفضلها تتم المعرفة العلمية. والمنهج الذي يستخدمه العقل في نقده لنفسه هو "المنهج المتعالى" (الترنسندنتالى) Transcendentale، بمعنى أنه يبين ما في العقل الخالص من شكوك وقوانين ويفحص عما ينتج عنها بالنسبة إلى المعرفة وموضوعاتها، أو يسير من المعرفة إلى مصادرها، ويعود إلى شروطها الضرورية. ومن هنا يقول "كانط":

"أسمي متعالية كل معرفة لا تُعنى بالموضوعات بقدر ما تُعنى بطريقة معرفتنا للموضوعات، من حيث أن هـذه الطريقة للمعرفة يجب أن تكون ممكنة إمكاناً قبلياً"[٢].

الأهمية التاريخية للمشكلة النقدية

للمشكلة النقدية أهمية تاريخية من عدة وجوه:

١- فهي أولاً، في نظر الكثيرين، نتيجة للنزاع بين العقليين والتجريبيين. أي أن فكر "كانط" قد مر قبل ظهور "نقد العقل الخالص" بطورين: طور قطعي وطور تجريبي.

وكان "كانط" قد تصور هذه المشكلة: تعقل الواقع، أي الحصول على

---

(١) نقلاً عن د. عبد الرحمن بدوي، المرجع سالف الذكر، ص١٦٢.
انظر أيضاً:
Scrupton, Roger, Modern Philosophy, p. 210.

(٢) نقلاً عن د. عبد الرحمن بدوي، إمانويل كنت، ص١٦٤.

علم يكون له طابعا الشمول والضرورة. وقد كان القدماء يرون الشمول والضرورة مثلاً أعلى للعلم الكامل الذي يكون مرضياً للعقل إرضاءً تاماً. ولكنه في الوقت نفسه منصباً على الواقع المحسوس. ومضت مدرسة "ديكارت" ومدرسة "بيكون" في إنجاز هذه المهمة. ولكن سارت المدرستان فى طريقين مختلفين: ذهبت مدرسة "ديكارت" من الفكر إلى الأشياء فقال "ديكارت" (أنا أفكر إذن أنا موجود)، وسار متدرجاً من وجوده باعتباره كائناً مفكراً، فاستخلص منه وجود الله ووجود الأشياء الخارجية. وجهد "اسبينوزا" و"ليبتنز" في إيصال الفكر إلى الواقع. أما "لوك" و"هيوم" فقد وحدا عناصر بسيطة فيها آثار الأشياء على الذهن فحاولا إيصال الأشياء إلى الفكر[1].

وقد وقع هذان المذهبان في صعوبات خطيرة، ولم تستطع المدرستان أن تتغلبا عليها. فتساءل "كانط" عما إذا كانت المسألة موضوعة وضعاً غير صحيح، وعما إذا لم يكن من قبيل الوهم أن نتخيل رابطة معرفة بين الذهن والأشياء الخارجة عنه أو الأشياء كما هي عليه. إذن يبدو مذهب "كانط" نتيجة لهذه الدراما الفلسفية الكبيرة القائمة بين العقليين والتجريبيين إبان القرنين السابع عشر والثامن عشر.

٢- ولفلسفة "كانط" أهمية تاريخية أخرى، فقد كانت نقطة بداية لنظرات الفلسفة الألمانية. والمشكلة التي تشغل المنزلة الأولى عند الفلسفة الألمانية هى تفسير إمكان علم "قبلي" أو "أولاني" للطبيعة.

٣- وأخيراً لفلسفة "كانط" على العموم قيمة تاريخية من حيث إنها نقطة بداية لكل الفلسفات النقدية التي أدت مهمة كبيرة في تاريخ الفكر الحديث، والتي مازالت في شتى العصور، باقية إلى أيامنا هذه.

---

(١) إميل بوترو، فلسفة كانط، ص ص١٧ – ١٨ .

الفلسفة المشروعة

كان السؤال الذي كثيراً ما راود "كانط" وجعله يقدم فلسفته النقدية – التي غيرت وجه الفلسفة في العصر الحديث ووضعت العقل لأول مرة تحت مجهر النقد – هو: إلى أي حد يمكن أن نثق في العقل ونطمئن إلى قدرته في الوصول إلى يقين يشبه اليقين العلمي في المعارف الرياضية والفيزيائية؟

وبالطبع لم يسأل "كانط" هذا السؤال إلا بعد أن لاحظ أن هذه العلوم قد تقدمت ووصلت إلى حد كبير من اليقين المصحوب بالأدلة العقلية والتجريبية. بينما وجد أن الفلسفة لاتزال في مكانها لم تتقدم خطوة إلى الأمام خاصة في مجال بحث القضايا الميافيزيقية من أمثال: قضية وجود الله، ومعنى النفس ومصيرها... إلخ[١].

لم يكن أمام "كانط" بعد أن لاحظ مأزق الفلسفة وتقدم العلوم، إلا أن يضع العقل ومعارفه تحت مجهر البحث الدقيق لعله يصل إلى إجابة واضحة عن ذلك السؤال. والإجابة على التساؤل السابق تتطلب أولاً: أن نحدد كيف تم التطور في العلوم أو بمعنى آخر نحدد شروط المعرفة العلمية الصحيحة. وإذا ما تم لنا هذا يمكننا بعد ذلك أن ننظر في المعرفة الفلسفية محاولين حدها بهذه الشروط مع الأخذ في الاعتبار تميز المعرفة الفلسفية عن المعرفة العلمية[٢].

تحليل المعرفة العلمية

كان من المتعارف عليه قبل "كانط" النظر إلى قضايا الرياضيات على أنها

---

(١) د. مصطفى النشار، المرجع السابق، ص١٤٨.
انظر أيضاً:
James Collins, A History of Modern European Philosophy, p.455.

(٢) د. مصطفى النشار، المرجع سالف الذكر، ص١٤٩.

قضايا تحليلية بمعنى أن محمولها مجرد تحليل لموضوعها ولا نضيف إليه أي جديد مثلما نقول أن ٢ + ٢ = ٤ أو أن المثلث شكل هندسي محاط بثلاث أضلاع. بينما كان ينظر إلى قضايا العلوم الطبيعية على أنها قضايا تأليفية أو تركيبية أي يضيف محمولها جديداً إلى موضوعها مثلما نقول: أن المعادن تتمدد بالحرارة أو أن الصين أكبر دولة من حيث عدد سكانها. فأمثال هذه القضايا أتى فيها المحمول بخبر جديد لا يمكن أن نجده في الموضوع مهما حللناه بعكس القضايا التحليلية التي نجد أن محمولها يتضمن أصلاً في موضوعها.

وهكذا، فإن الأحكام تكون تحليلية حين يُنظر إلى الرابطة بين المحمول والموضوع فيها على أنها رابطة هوية، لكن ينبغي أن تسمى تركيبة أو تأليفية الأحكام التي ينظر فيها إلى هذا الارتباط بأنه ليس هوية. ويمكن أيضاً أن تسمى الأولى إيضاحية، والأخرى امتدادية، لأن الأولى لا تضيف شيئاً إلى تصور الموضوع بواسطة المحمول، وكل ما هنالك أنها تجزئه بالتحليل إلى تصوراته الجزئية التي كانت متصورة فيه، بينما الأخرى – على العكس من ذلك – تضيف إلى تصور الموضوع محمولاً لم يتصور فيه ولم يكن من الممكن استخراجه منه بأي تجزئة[1].

ولكن "كانط" رفض هذا التقسيم التقليـدي، كما رفض ذلك التمييز بين نوعي القضية المنطقية في تطبيقها على العلوم الرياضية والطبيعية، وأكد في تحليله أن القضايا العلمية سواء كانت رياضية أو طبيعية إنما هي قضايا تجمع بين خصائص القضية التحليلية وخصائص القضية التركيبية معاً. فلو أخذنا القضايا الرياضية مثلاً لوجدنا أن فيها عنصراً تركيبياً واضحاً بالإضافـة إلى طابعها الأولاني". فمثلاً القضية ٧ + ٥ = ١٢ هي قضية تركيبية، لأن تصور مجموع ٧ + ٥ لا يحتوي على أكثر من فكرة جمع عددين في عدد واحد. وفكرة

---

(١) د. عبد الرحمن بدوي، المرجع السابق، ص١٧٩.

١٢ لا يتصور من مجرد تصور جمع ٥ مع ٧. ويتضح هذا أكثر إذا أخذنا أعداداً كبيرة. وكذلك كل قضية هندسية مثل: "المستقيم هو أقصر طريق بين نقطتين" هي قضية تركيبية لأن فكرة "المستقيم" لا تشارك تصور أية كمية، ولا يمكن لأي تحليل أن يستخرج فكرة "أقصر طريق" من فكرة "مستقيم"[١].

وعلى ذلك فقد اعتبر "كانط" أن التقدم الذي حققته العلوم الرياضية والعلوم الطبيعية إنما كان مرجعه إلى ذلك النوع من "التأليف الأولاني" الذى اعتبره سمة القضايا العلمية عموماً. وقصد به - كما رأينا من قبل - أن القضايا العلمية ليست أولية عقلية فقط كما أنها ليست تأليفية تجريبية فقط. فلو أنها كانت أولية عقلية فقط لأصبحت قضايا شبيهة بالقضايا الفلسفية، ولأصبح الجميع عاجزاً عن التفرقة بين الأحكام العلمية وبين أحلام الفلاسفة وشطحاتهم الفكرية التي تعتمد على العقل فقط، وعلى تجاوزاته لعالم الواقع والتجربة. ولو أنها كانت تأليفية تجريبية فقط لوقف العلم عاجزاً عن التقدم لأنه - في هذه الحالة - سيصبح عبداً للتجربة العلمية محبوساً داخل أسوارها، ولن يستطيع آنذاك الإنطلاق في غزواته لمناطق جديدة ومن ثم تتوقف إبداعاته وتقل طموحاته نحو كشف الجديد. لقد اكتشف "كانط" أن الأحكام الأولانية التأليفية موجودة في العلوم بمختلف فروعها لأنه لا يوجد علم - في نظره - إلا إذا اتصفت قوانينه بالضرورة والشمول.

حدود الفلسفة المشروعة

كيف نصل إلى الفلسفة المشروعة؟ ما هي شروطها وحدودها؟ ميز "كانط" بين عالمين:

---

(١) المرجع السابق، ص١٨٢.
انظر أيضاً:
Richard, Rennington, The Philosophy of Immanuel Kant, Journal of History of Philosophy, October 1987, (XXV), pp. 606 – 612.

عالم التجربة أو "عالم الظواهر"، وهو العالم الذي ينبغي للفيلسوف أن يتقيد بحدوده وأن يعمل كل أدواته المعرفية للتعرف عليه وفهمه ووضع نتائج محددة لهذه المعرفة.

عالم الشيء في ذاته وهو عالم مقابل للعالم الأول، إنه ذلك العالم الذي يشتمل على كل ما وراء هذا العالم الطبيعي، ويتضمن كل ما ينأى بنا عن المعرفة الدقيقة. إذن نقطة البدء في هذه الفلسفة - كما يرى "كانط" - هي حدود عالم الظواهر، عالم التجربة. ويجب أن يتعهد الفيلسوف بحدود هذا العالم ولا يحاول تخطيه إلى ما ورائه. ومعرفتنا بالعالم الخارجي عالم الظواهر لا تتم إلا إذا استطعنا أن نلملم شتات الأشياء، وأن نفرض عليها النظام والوحدة بفضل ما لدى أذهاننا من تصورات ومبادئ أطلق عليها اسم "المقولات".

إن هذه الحقيقة السابقة التي يؤمن بها "كانط" هي بمثابة ثورة في تاريخ الفلسفة شبيهة بالثورة الكوبرنيكية في تاريخ العلم الطبيعي. وذلك لأن الفلاسفة فيما قبله كانوا يرون أن الموضوعات الخارجية لها وجودها المستقل عن أذهاننا التي نعرفها، وأن المعرفة بهذه الموضوعات إنما هي مجرد محاكاة سلبية لها. بينما يرى "كانط" عكس ذلك تماماً حيث يؤكد أن تلك الموضوعات حينما تعرف من قبلنا فإنها لا يكون لها وجودها المستقل، بل تكون موجودة بحسب ما عرفناه عنها[١].

ولكن كيف نصل إلى معرفة يقينية شبيهة بالمعرفة العلمية "بعالم الظواهر" الذي يمثل المجال المتاح أمام ملكة الفهم الإنساني؟

هذه المعرفة المشروعة تتم بواسطة "ملكة الفهم" التي تفرز "المقولات" أو

(١) د. مصطفى النشار، مدخل جديد إلى الفلسفة، ص١٥٥

المبادئ العقلية التي هي أشبه بالوعاء الذي تنتظم داخله الأشياء الخارجية المدركة عن طريق الحواس. وبمساعدة ملكة أخرى يطلق عليها اسم "الحساسية الخالصة" وهي ملكة وسط بين الحواس الخمسة التي ندرك بواسطتها الأشياء بطريقة حسية مباشرة، وملكة "الحساسية الخالصة" يقتصر دورها على إدراك صورتا "المكان" و"الزمان". والمكان هو صورة أولية لإدراك مواضع الأشياء وتجاوزها. أما الزمان فهو صورة أولية لإدراك تعاقب الأشياء الناجمة عن شعورنا أو إحساسنا بأن ظاهرة ما تأتي سابقة أو لاحقة لظاهرة أخرى[1].

وإذا تم لنا جمع شتات الإحساسات المبعثرة المبهمة الغامضة كالألوان والطعوم والأحجام والروائح التي تقدمها لنا حواسنا عن الأشياء والموضوعات الخارجية، ووضعها في إطار "المكان" و"الزمان" اللذان تم فيهما إدراك هذه الإحساسات المبعثرة. لكان بإمكاننا بعد ذلك أن ننظم هذه المادة المعرفية باستخدام مقولات الذهن مثل مقولة "الوحدة" و"الكثرة" ومقولة "العلية" أو "السببية" وغيرها من المقولات أو المبادئ التي لا يمكن أن تتم معرفة إنسانية يقينية إلا باستخدامها ووضع كل خبراتنا الحسية السابقة حول الظواهر في إطارها. إذن، إن المقولات هي الأطر العقلية التي تربط كل معارفنا الحسية المحدودة بزمان ومكان معينين في إطارها.

الفلسفة غير المشروعة

وجد "كانط" أن فشل الفلسفات السابقة إنما كان سببه الأول هو أنها قدمت آراء ومذاهب لا تقبل المراجعة ولا التحقيق في دنيا الواقع الذي يعيشه معظم الناس، وذلك لأن الفلاسفة قد اعتادوا على أن لا يعبأوا بمتطلبات

(١) راجع في ذلك: د. عبد الرحمن بدوي، إمانويل كنت، ص١٥٦.

الواقع أو الاحتكام إليه. وإذا ما أردنا للفلسفة أن تتقدم وأن تشارك في دنيا الناس بتعميق نظرتهم للوجود والحياة، فلابد أن يلتزم الفيلسوف بحدود هذا الوجود الواقعي الذي أسماه "كانط" عالم التجربة أو عالم الظواهر.

أما عالم الحقائق أو الأشياء فى ذاتها فهو العالم الممتلئ بالموضوعات التى كثيراً ما تناقش حولها الفلاسفة دون أن يصلوا إلى شيء واضح بشأنها مثل "وجود الله" و"وجود النفس" وطبيعتها ومصيرها... إلخ وهذه هي موضوعات الميتافيزيقا التقليدية التي رأى "كانط" استحالة أن يصل الفلاسفة إلى يقين بصددها لأنهم، ببساطة، لا يستطيعون أن يلتقوا بالله في حياتهم وفي تجربتهم الحسية على نحو ما يتلقون بأي ظاهرة من الظواهر في هذا العالم، كما أن أحدهم لن يستطيع مطلقاً أن يجزم بأنه عرف بصورة مباشرة ما يسمى بـ "النفس"، كما لا يمكنه أن يجزم - بشكل قاطع - حول مصيرها أو حول خلودها[1].

لقد طالب "كانط" الفلاسفة بأن يكفوا عن البحث النظري في هذه الموضوعات ولا الخوض في "عالم الأشياء في ذاتها". وليس معنى ذلك أن "كانط" يتخذ موقفاً سلبياً من هذه الموضوعات لأنه جعلها من "مسلمات العقل العملي" ولهذا يقول "كانط":

"إذا كان العقل، كما أوضح النقد، عاجزاً عن معرفة شيء عن عالم "النومين" أو عالم الحقائق، فإنه مسوق بالضرورة إلى تصور عالم كهذا يزوده بموضوعات الإيمان حين تفوته موضوعات العلم؛ بحيث تبقى الميتافيزيقا استعداداً طبيعياً لدى القوة الناطقة ولا سبيل إلى قهره أو كبته".

كما يقول أيضاً:

---

(١) د. مصطفى النشار، المرجع السابق، ص١٥٣.

"من توهم أن النفس الإنسانية تستطيع أن تعدل - مرة واحدة ونهائياً، عن البحوث الميتافيزيقية، فهو كمن توهم أننا نستطيع أن نكف عن استنشاق الهواء، لأننا قد سئمنا أن نستنشق دائماً هواءً فاسداً غير نقي. إذن ستوجد - في كل زمان ولدى كل إنسان - ميتافيزيقا يصوغها كل واحد على هواه حين تعوزه قاعدة جلية يستطيع أن يسترشد بها"[١].

الأخلاق الكانطية

كانت المذاهب الأخلاقية القديمة - وبخاصة عند اليونان - مذاهب غائية تحكم على الفعل الخلقي بالاستناد إلى آثاره ونتائجه، وبمقدار ما يمكننا من الوصول إلى غاية معينة هي السعادة حيناً واللذة حيناً آخر. ولا شك أنها بذلك قد أغفلت جانباً هاماً هو عنصر "الإلزام" حتى أننا لا نكاد نعثر على لفظ يترجم معنى "الإلزام" فى كل من اللغتين: اليونانية واللاتينية وربما كان السبب هو أن فلاسفة اليونان قد تصوروا الفضيلة على أنها لون من الانسجام أو التوافق أو الطمأنينة النفسية، في حين أن الحياة الخلقية تنطوي كذلك على صراع وجهد ومشقة.

أما في الفلسفة الحديثة فقد اتجهت فلسفة الأخلاق في طريقين مختلفين، فاعتقد "النفعيون" أن الخير مجرد شيء محسوس ملموس؛ ومن ثم فقد راحوا يقيسون نتائج الأفعال بمعيار تجريبي أطلقوا عليه اسم "حساب اللذات". أما الطريق الثاني فهو يرفض أن تكون الأخلاق رضاً ببعض الاعتبارات العمليـة المتعلقة بالنتائج أو الآثار، بل هي رهن بما لدينا من إحساس بـ "الإلزام" [على اعتبار أن "الإلزام" يقوم على بعض العلاقات الباطنة المتضمنة فى صميم الفعل الخلقي نفسه] وأعلى صورة من صور الأخلاق "الإلزامية"

---

(١) نقلاً عن: د. عثمان أمين، رواد المثالية في الفلسفة الغربية، ص١٠٢.

هي تلك التي نلتقي بها عند "كانط"[١].

الواجب الأخلاقي

أن المبدأ الأخلاقي الذي يمكن أن نعتبره بمثابة الدعامة الأساسية لكل سلوك أخلاقي هو "الإرادة الخيرة". فقد ذهب "كانط" إلى أن "الإرادة الخيرة" هي وحدها الشيء الوحيد الذي يمكن أن نعده خيراً على الإطلاق.

يقول فى كتابه "تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق":

"من بين الأمور التي يمكن تصورها في هذا العالم، أو خارجه، لا يوجد شيء يمكن عده خيراً على الإطلاق ودون قيد، اللهم إلا شيء واحد هو "الإرادة الخيرة"[٢].

فـ "الإرادة الخيرة" هي الشيء الوحيد الذي يمكن أن يُعدّ خيراً في ذاته أو خيراً بما هو كذلك، لا لما يترتب عليها من نتائج أو بما تحدثه من آثار. إنها "خيرة" لأنها تعمل بمقتضى "الواجب". ومعنى هذا أن "الواجب" يأمرنا أمراً قاطعاً بأن نعمل دون اعتبار لمصلحتنا أو أنانيتنا، ومن هنا فإن "كانط" يُعرف "الواجب" بأنه:

"ضرورة أداء الفعل احتراماً للقانون"[٣].

---

(١) د. إمام عبد الفتاح، فلسفة الأخلاق، دار الثقافة للنشر والتوزيع، ١٩٨٥، ص١٧٦.

(٢) إمانويل كانت، تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق، ترجمة د. عبد الغفار مكاوي، مراجعة د. عبد الرحمن بدوي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٨٠، ص١٧.
انظر أيضاً:
Wood, Allen, W., Rational Theology Moral and Religion, An essay on the Cambridge to Companion to Kant, edited by Paul Guyer, Cambridge University press, 1992, p. 350.

(٣) إمانويل كانت، المرجع السابق، ص٢٧.

أي أن "الواجب" لا يستند إلى العاطفة أو الوجدان ولا إلى الميول أو الرغبات، مهما كانت نبيلة وسامية. ومن هنا يتصف "الواجب" بالصفات التالية:

١. الواجب صوري محض - فلا يحفل بأية اعتبارات مادية تتعلق بالمضمون. ولهذا ينبغي أن نجرد القانون العملي أو الأخلاقي من كل اعتبارات مادية، بحيث يقتصر على "مجرد شكل للتشريع الكلي".

٢. الواجب نزيه عن الأعراض - فهو لا يسعى إلى السعادة.

٣. الواجب لا يمكن رده إلى أي شيء آخر - ذلك أن الواجب لا يؤسسه شيء، بل هو الذي يؤسس كل فعل أخلاقي[١].

والفعل الأخلاقي هو الفعل القائم على الواجب، والواجب - كما قلنا - هو ضرورة أداء الفعل احتراماً للقانون لكن ما هو هذا القانون؟ إنه المبدأ أو القاعدة التي تصلح أن تصبح قاعدة كلية. فمثلاً: الوفاء بالوعد، لو حاولنا إنكار كلية هذه القاعدة، فإن فكرة الوعد تقضي على نفسها بنفسها بتناقض باطن، إذ سيصبح الوعد أمراً غير معقول بمجرد ألا يصير مبدءاً كلياً يجب على الجميع مراعاته.

ومن فكرة "الواجب" هذه يستنبط "كانط" ما يسميه "مصادرات العقل العملي"، إنها مصادرات أو فروض لأنها لا تقبل البرهنة العقلية كما قرر ذلك في "نقد العقل الخالص"، وإنما هي موضوعات للاعتقاد فحسب؛ أي للإيمان غير العقلي.

وهذه المصادرات ثلاث:

---

(١) د. عبد الرحمن بدوي، الأخلاق النظرية، وكالة المطبوعات، الكويت، ١٩٧٦، ص ص٢٦٩ - ٢٧٠.

١. الحرية، وتنبع من ضرورة إطاعة الواجب. ذلك أن "الإلزام" يفترض أن يكون المرء خيراً، ولا معنى لـ "الإلزام الخلقي" بدون افتراض الحرية في الإنسان.

٢. خلود النفس، ومصدره أن الإخلاص التام للواجب لا يمكن تحقيقه فى هذه الدنيا، ولهذا فنحن نميل إلى الاعتقاد في إمكان تزايد الكمال إلى غير نهاية، وهو أمر لا يتصور إلا بافتراض أن النفس خالدة. ذلك أنه لا يمكن بلوغ الكمال في هذا الوجود المكاني الزماني، لأن الإرادة موزعة بين الحساسية الذاتية الخالصة، وبين العقل الكلي. وتبعاً لذلك فالكمال الأخلاقي لا يتيسر تحقيقه في هذا العالم، بل يتم بواسطة التقدم إلى غير نهاية.

٣. وجود الله، والاعتقاد بوجود الله يصدر من تأكيدنا بأن السعادة يجب أن تصحب الفضيلة، وبأن السعادة مصاحبة للأخلاق؛ وأن النعيم يتوج التزام الواجب[١].

الأوامر الشرطية والأوامر المطلقة

الأوامر الشرطية هي تلك التي تكون مشروطة بشروط معينة وهي لهذا تبدأ عادة بأداة الشرط "إذا" مثال: "إذا أردت كذا، فأفعل كذا... " وهذه الأوامر - كما يرى "كانط" - هي مبدأ للسلوك يقبله الناس لا لجدارته أو استحقاقه بل لأنه يمكنهم من الحصول على غاية معينة يرغبون فيها. يقول "كانط":

"كل الأوامر الأخلاقية تصدر أوامرها بطريقة شرطية أو بطريقة مطلقة، تلك تمثل الضرورة العملية لفعل ممكن بوصفه وسيلة لبلوغ شيء

(١) المرجع السابق، ص٢٦٦.

آخر يريده الإنسان. والأمر المطلق هو الذي يعبر عن فعل مطلوب لأجل ذاته، لا تربطه صلة بهدف آخر، وضروري ضرورية موضوعية"[١].

إن الأمر المطلق يقوم على الربط المباشر بين الإرادة وبين القانون دون شرط ولا مقدمات ولا نتائج، وهو الذي يطلب منا أن نفعل الواجب من أجل الواجب، دون أن تكون هناك دوافع أخرى.

قواعد الفعل الأخلاقي

هناك ثلاث قواعد أخلاقية على الإنسان أن يلتزم بها ويسترشد بها حتى يضمن أن تأتي أفعاله متفقة مع الأخلاق وهي:

أولاً: "إعمل بحيث يكون عملك وفقاً لقاعدة تريد أن تكون قانوناً عاماً للناس جميعاً".

تلك قاعدة أساسية اعتبرها "كانط" بمثابة الأساس لبقية القواعد. وهي تعني أن معيار الفعل الخلقي هو إمكان تعميمه دون أن نقع في تناقض. أما إذا أدى التعميم لهذا الفعل إلى لون من التناقض كان الفعل متعارضاً مع القانون الخلقي.

ثانياً: "إعمل دائماً بحيث تعامل الإنسانية في شخصك وفي أشخاص الآخرين كغاية في ذاتها لا مجرد وسيلة".

ومعنى ذلك أن "كانط" يجعل من الإنسانية غاية يجب أن يراعيها المرء في سلوكه.

ثالثاً: "إعمل بحيث تكون إرادتك هي نفسها مشروع القانون".

وواضح من هذه القاعدة أن الإنسان بوصفه موجوداً عاقلاً، فإن عليه أن

---

(١) إمانويل كانت، المرجع سالف الذكر، ص٥١.

يسير في أفعاله الأخلاقية وفقاً للقانون[١].

يرى "كانط" أن الفعل لا يكون أخلاقياً – في نظر العقل العملي – ما لم يكن حراً، أي صادراً عن إرادتنا المستقلة غير خاضع لإرادة خارجية. وأخلاقية الفعل يجب أن تكون متضمنة لما يسميه "قانونه الذاتي "، أي أن يكون الأمر فيه من إملاء كياننا العقلي. وهذا ما عبرت عنه فلسفة الأخلاق عند "كانط" حين صرحت بأن بعض أفعالنا ينبغي أن تعد أوامر إلهية لأنها ملزمة لنا إلزاماً داخلياً، ويجب ألا يُنظر إليها على أنها ملزمة لنا لأنها تعتبر إلهية.

الدين في حدود العقل الخالص

عرض "كانط" رؤيته للدين في كتابه "الدين في حدود العقل الخالص"[٢]، وقد اهتم – في هذا الكتاب – بالصلة بين الأخلاق والدين، ورأى أن الأخلاق ليست في حاجة إلى الفكرة القائلة بوجود كائن آخر يعلو على الإنسان – حتى يكون في وسعه أن يتعرف على واجبه – كما أنها في حاجة أيضاً إلى افتراض وجود باعث آخر يخرج عن حدود القانون الأخلاقي – حتى يكون في وسعه

(١) راجع في ذلك: د. إمام عبد الفتاح، المرجع السابق، ص١٩٣.
أيضاً: إمانويل كانت، تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق، ص٦٢، ص٧٣، ص٧٧.
(٢) أصدر "كانط" كتابه "الدين في حدود العقل الخالص" عام ١٧٩٣ وهو في الحقيقة نقد للدين، لكن الظروف السياسية في البلاد هي التي دفعته إلى اختيار هذا العنوان؛ فقد صدر قانون يحذر فيه كل من يدرس الدين بحسب العقيدة اللوثرية أو الكلفانية، وصدر قرار أيضاً بالحد من حرية الصحافة والفكر، ومنع نشر المؤلفات التي تتعارض مع أصول الدين ونظام الدولة.
انظر: د. نازلي إسماعيل حسين، مقدمة ترجمتها لكتاب: إمانويل كنت، مقدمة لكل ميتافيزيقا مقبلة يمكن أن تصير علماً، دار الكتاب العربي للطباعة والنشر، القاهرة، ١٩٦٨، ص٢٣.

أن يؤدي واجبه. معنى هذا أن الأخلاق ليست في حاجة إلى الدين، من أجل قيام الأخلاق ذاتها، بل هي مكتفية بذاتها بمقتضى طبيعة العقل نفسه.

صحيح أن القانون الأخلاقى يفترض وجود كائن أسمى، ولكن فكرة هذا الكائن قد صدرت من الأخلاق دون أن تكون هي الأصل في ظهور الأخلاق[١].

وفي هذا الإطار، يرفض "كانط" كل نزعة فلسفية تقيم الأخلاق على السلطة الإلهية أو على إرادة أى كائن علوي، وهذا هو السبب في أنه يرفض تأسيس الأخلاق على الدين، أو أن الدين هو الضابط للأخلاق. في حين أن الأخلاق وحدها هي التي يمكن أن تؤهلنا إلى الدين. فالقانون الأخلاقي يتفق مع إرادة الله، والأخلاق التي ينص عليها الدين تختلف عن الشعائر والعبادات الخارجية التي تتمسك بها[٢].

والحق أن وجهة نظر "كانط" في الدين تختلف كل الاختلاف عن النظرة التقليدية إلى الدين، أي نظرة اللاهوتيين ورجال الكنيسة التي تعد الناس بالثواب وبالسعادة الأبدية وتنذرهم بالعقاب الأليم. إذ يعتقد "كانط" أن الدين الحق – الدين بمعناه الصحيح – لابد أن ينبع من الأخلاق، أي ينبع من العقل وهو الدعامة الوحيدة الممكنة لإقامة الإيمان السليم[٣].

ومن هنا يرى "كانط" أن الدين ليس عقيدة نظرية، بل هو خلقي باطني أو عبادة روحية خالصة. ولذلك نراه يضع الشعور الأخلاقي في منزلة أرفع من العقائد والطقوس الشكلية. والخطأ الأكبر الذي يقع فيه الكثيرون

---

(١) د. زكريا إبراهيم، كانت أو الفلسفة النقدية، ص٢٠٦.

(٢)د. نازلي إسماعيل حسين، مقدمة ترجمتها لكتاب كنت، مقدمة لكل ميتافيزيقا مقبلة يمكن أن تصير علماً، ص٢٣.

(3) Wood, Allen, W., op. cit., p. 406.

من أصحاب الديانات - على حد قوله - هو أنهم يأخذون الكتب الدينية بحذافيرها، ويهتمون، بصفة خاصة، بالفرائض وضروب العبادة الخارجية. لكن المهم هو فهم الروح الباطنة للدين، وتفسير الكتب الدينية رمزياً، وتجريد الدين من كل الاعتبارات الخارجية والتاريخية. وهذا هو معنى قوله:

"إنه لا ينبغي البحث عن الدين خارجاً عنا، بل في داخلنا"[١].

(١) نقلاً عن د. زكريا إبراهيم، المرجع السابق، ص٢١٨.

مراجع الفصل الأول من الباب الرابع

- God Freyvesey, Idealism Past and Present, Cambridge University Press, London, New York, 1982, p. 1.

- انظر أيضاً:

A. C. Ewing, The Idealist Tradition, From Berkeley to Blanshard, The Free Press, Glen Coeillinois, 1957, p. 3.

- د. عثمان أمين، رواد المثالية في الفلسفة الغربية، ص ص٧ – ٨.

- A. C. Ewing, Idealism, A Critical Survey, London Methuem and Co. Ltd, Barns and Noble Books, New York, 1974, p.2.

- Thomas,English,Hill, Contemporary Theories of Knowledge, The Ronald Press, Company, New York, 1961, p. 7.

- د. عثمان أمين، المرجع السابق، ص٦٥.

- D. Hume, A Treatise of Human Nature, p. 30.

- د. عثمان أمين، المرجع سالف الذكر، ص ٦٧.

- انظر أيضاً: إميل بوترو، فلسفة كانط، ترجمة د. عثمان أمين، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٧٢، ص١٤.

- د. عبد الرحمن بدوي، إمانويل كنت، وكالة المطبوعات الكويت، ١٩٧٧، ص ص٧ – ٨.

- د. زكريا إبراهيم، كانت أو الفلسفة النقدية، مكتبة مصر بالقاهرة،

١٩٧٢، ص ص٣٩ – ٤٠.

- د. عثمان أمين، رواد المثالية في الفلسفة الغربية، ص٦٧.
- د. مصطفى النشار، مدخل جديد إلى الفلسفة، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، ١٩٩٩، ص١٤٧.
- المرجع السابق، ص١٤٨.
- المعجم الفلسفي، مجمع اللغة العربية، ص١٨٠.
- نقلاً عن د. عبد الرحمن بدوي، المرجع سالف الذكر، ص١٦٢.
- انظر أيضاً:

- Scrupton, Roger, Modern Philosophy, p. 210.

- نقلاً عن د. عبد الرحمن بدوي، إمانويل كنت، ص١٦٤.
- إميل بوترو، فلسفة كانط، ص ص١٧ – ١٨.
- د. مصطفى النشار، المرجع السابق، ص١٤٨.
- انظر أيضاً:

James Collins, A History of Modern European Philosophy, p.455.

- د. مصطفى النشار، المرجع سالف الذكر، ص١٤٩.
- د. عبد الرحمن بدوي، المرجع السابق، ص١٧٩.
- المرجع السابق، ص١٨٢.
- انظر أيضاً:

Richard, Rennington, The Philosophy of Immanuel Kant, Journal of History of Philosophy, October 1987, (XXV), pp. 606 – 612.

- د. مصطفى النشار، مدخل جديد إلى الفلسفة، ص١٥٥
- راجع في ذلك: د. عبد الرحمن بدوي، إمانويل كنت، ص١٥٦.
- د. مصطفى النشار، المرجع السابق، ص١٥٣.
- نقلاً عن: د. عثمان أمين، رواد المثالية في الفلسفة الغربية، ص١٠٢.
- د. إمام عبد الفتاح، فلسفة الأخلاق، دار الثقافة للنشر والتوزيع، ١٩٨٥، ص١٧٦.
- إمانويل كانت، تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق، ترجمة د. عبد الغفار مكاوي، مراجعة د. عبد الرحمن بدوي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٨٠، ص١٧.
- انظر أيضاً:

Wood, Allen, W., Rational Theology Moral and Religion, An essay on the Cambridge to Companion to Kant, edited by Paul Guyer, Cambridge University press, 1992, p. 350.

- إمانويل كانت، المرجع السابق، ص٢٧.
- د. عبد الرحمن بدوي، الأخلاق النظرية، وكالة المطبوعات، الكويت، ١٩٧٦، ص ص٢٦٩ – ٢٧٠.
- المرجع السابق، ص٢٦٦.
- إمانويل كانت، المرجع سالف الذكر، ص٥١.

- راجع في ذلك: د. إمام عبد الفتاح، المرجع السابق، ص١٩٣.
- أيضاً: إمانويل كانت، تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق، ص٦٢، ص٧٣، ص٧٧.
- د. زكريا إبراهيم، كانت أو الفلسفة النقدية، ص٢٠٦.
- د. نازلي إسماعيل حسين، مقدمة ترجمتها لكتاب كنت، مقدمة لكل ميتافيزيقا مقبلة يمكن أن تصير علماً، ص٢٣.
- Wood, Allen, W., op. cit., p. 406.
- نقلاً عن د. زكريا إبراهيم، المرجع السابق، ص٢١٨.

الفصل الثاني

مثالية فشته

تمهيد

تولى "فشته" بعد "كانط" قيادة الفكر الفلسفي الألماني، ومضى به قدماً إلى أوج عظمته، فحقق ما تنبأ به "شلنج" حين صرح بأن "فشته" سيحمل الفلسفة إلى ارتفاع شاهق يجعل معظم رجالنا من أتباع "كانط" يشعرون بشيء من الدوار، ولذا كانت مهمة "فشته" صعبة وشاقة وهي بسط المذهب "الكانطي" وإصلاح أمره. لقد أنفق نشاطه الفكري في فترة شهدت حدوث تغيرات بعيدة المدى في الشعب الألماني، وهي تغيرات أدى فيها "فشته" دوراً تاريخياً حاسماً. ولا خلاف في أن آرائه تعد منفعة عملية فوق قيمتها الفلسفية، إنها تبين لنا - في جلاء ووضوح - الاتصال بين فكر الفيلسوف وبين روح العصر. كتب يقول:

"إن كل ما هو عظيم وكل ما هو حسن وجميل - في عصرنا هذا - يرجع كله إلى أن رجال الماضي النبلاء الأقوياء قد ضحوا من أجل المبادئ والأفكار بجميع مباهج الحياة"[١].

وإذا تأملنا فلسفة "فشته" سنجد أنها تحمل طابع "المثالية" في نظرية

(١) نقلاً عن د. عثمان أمين، رواد المثالية في الفلسفة الغربية، ص٢٧٦.
انظر أيضاً:
Godfrey Vesey, Idealism Past and Present, p. 113.

الوجود، وتمتاز – هذه المثالية – بقولها بأن مبدأ الوجود واحد. وهذا الواحد هو "الأنا" أو العقل وليس خارجه شيء. حقاً لقد قال "اسبينوزا" بالواحدية، أي أرجع كل الوجود إلى مبدأ واحد، هو الذي أسماه "الجوهر" ولكنه فهم الجوهر بمعنى "الموضوع" لا "الذات". أما عند "فشته" فإن الواحد هو "الذات" ومن هنا سميت مثاليته باسم "المثالية الذاتية" لربطها بما ذهب إليه "كانط" في المعرفة المتعالية التي لو استخلصت نتائجها من ناحية المذهب فيالوجود، لأمكن أن تؤدي إلى هذه "المثالية الذاتية"[(١)].

حياته وأعماله

ولد "فشته" في ١٩ مايو عام ١٧٦٢ في "رامناو" Ramenau، أظهر منذ نعومة أظفاره نبوغاً كبيراً مما دعا أحد الأثرياء بتكفل نفقات تعليمه. وابتداء من هذه اللحظة بدأ "فشته" يستعد لتعليم عال فدرس في مدرسة "مايس" ثم في مدرسة "شوليفورتا"، وكانت هذه الأخيرة أقرب إلى المدارس الدينية.

عاصر "فشته" المعركة اللاهوتية التي قادها "لسنج" حيث نهل من الفلسفة والإلهيات ما استطاع في "بيينا". وفي أثناء دراسته في "كونجسبرج" اطلع على فلسفة "كانط" فأصدر كتاباً بعنوان "بحث نقدي لكل وحي"، أراد أن يكون تطبيقاً لمذهب "كانط" في "الدين". ونشر بعد ذلك كتاباً بعنوان "تصحيح آراء الجمهور عن الثورة الفرنسية"، رحب به المفكرون الألمان ترحيباً وفيراً.

ولما ذاع اسمه عرضت عليه جامعة "بيينا" كرسي الفلسفة فيها عام ١٧٩٤، ومن "بيينا" أخذت آراؤه في الذيوع: قبلها "شلنج" و"ريتهولد" و"شليجل"، وكتب إليه "جوته" منوهاً بنظريته في المعرفة. وفي هذه المرحلة

---

(١) د. عبد الرحمن بدوي، المثالية الألمانية (شلنج)، دار النهضة العربية، ١٩٦٥، من مقدمة الكتاب.

من حياته العقلية أصدر كتاباً بعنوان "أساس نظرية العلم" عام ١٧٩٤، ثم نقحه ونشره بعنوان "المدخل الأول لنظرية العلم" عام ١٧٩٧، وهذا الكتاب أفضل ما يعبر عن نظريته في المعرفة. وبسط "فشته" نظريته في الحقوق ومذهبه في الأخلاق فى كتابيه "الحق الطبيعي" عام ١٧٩٦ و"الأخلاق" ١٧٩٨ [١].

لقى مذهب "فشته" الكثير من المعارضات، وولد العديد من العداوات الشخصية وغير الشخصية. ومن هنا قامت المشاكل والمنازعات بينه وبين سائر الكتَّاب والمفكرين، لكنه تصدى لهم جميعاً، وأتهم بالإلحاد وتدخلت السلطات، ووجه الاتهام إليه بأنه يعمل على تقويض دعائم الشعائر الدينية. وعندما صدر الحكم ضده، أراد تبديد هذه التهمة فأضطر - كم قال - للخضوع للسلطة. فمرت هذه العاصفة، ولكن كان لها تأثير كبير في نفسه فيما بعد. ثم ثارت المشكلة الكبرى المسماة باسم "مشكلة الإلحاد الكبرى" عام ١٧٩٩، صدر الحكم بإدانته رسمياً واضطر بعدها إلى مغادرة "بيينـا". وذهب إلى "برلين" عام ١٨٠٠ وكانت الحرب بين بروسيا ونابليون وبدأت الحركات الوطنية في بروسيا من أجل طرد نابليون من ألمانيا. ولعب "فشته" فى هذه المعركة الوطنية دوراً خطيراً. بدأ يوجه خطباً إلى الأمة الألمانية، ستصبح فيما بعد من المؤلفات المشهورة له، واستمر في هذا الكفاح حتى انتصرت ألمانيا عام ١٨١٣. ثم توفي "فشته" في ٢٧ يناير عام [٢]١٨١٤.

فشته والفلسفة الكانطية

ظهر "فشته" الشاب على مسرح الفلسفة، وأبدى حماسه في عرض الفلسفة

---

(١) د. عثمان أمين، المرجع السابق، ص٢٧٨.
انظر أيضاً:
James Collins, A History of Modern European Philosophy, p.544.

(٢) د. عبد الرحمن بدوي، المرجع السابق، ص١٢.

النقدية، معلناً أن العناية الإلهية قد ندبته لتنفيذ وصية "كانط" الفلسفية، كتب في عام ١٧٩٧ (في المقدمة الأولى لكتابه "نظرية العلم") يقول:

"إن مؤلف "نظرية العلم" اقتنع بعد معرفة عاجلة للأدب الفلسفي الذي ظهر في أعقاب كتب "كانط"، أن الهدف الذى قصد إليه ذلك الرجل العظيم من إحداث انقلاب تام في آراء العصر عن الفلسفة وعن العلوم كلها، قد أخفق في تحقيقه إخفاقاً تاماً؛ وأن أحداً من الفلاسفة العديدين الذين جاءوا بعده لم يفهم مقصوده فهماً دقيقاً"(١).

قرر "فشته" أن يجعل حياته وقفاً على بسط ذلك الكشف العظيم الذي أتيح لذلك المفكر، ولكن في صورة مستقلة تمام الاستقلال عن الصورة التي عرضها "كانط"، يقول:

"لقد قلت مراراً وأكرر القول أن مذهبي ليس شيئاً آخر غير مذهب "كانط"، أعني أنه يعبر عن وجهة النظر نفسها، وإن كان في سيره مستقلاً تماماً الاستقلال عن عرض "كانط" لمذهبه. ولم أقل هذا لأتستر وراء شخصية كبيرة، أو لكي أجد لمذهبى سنداً خارجه، وإنما أقول هذا إقراراً للحق وإنصافاً لحقيقة"(٢).

من هذا يتبين، أن "فشته" كان يؤمن ويقرر صراحة أن مذهبه هو مذهب "كانط"، ولكن كما فهمه هو، وفهمه له هو الفهم الحقيقي الذي يتفق مع الهدف الأصلي الذي استهدفه "كانط" من فلسفته. ولكن هل مذهب "فشته"

---

(١) نقلاً عن د. عثمان أمين، رواد المثالية في الفلسفة الغربية، ص٢٨٢.
أيضاً:
Patrick I, Gardiner, Nineteenth Century Philosophy, The Free Press , New York, Collier-Macmillan, Limited, London, 1970, p. 18.

(٢) نقلاً عن د. عبد الرحمن بدوي، المثالية الألمانية (شلنج)، ص١٥.

هو مجرد عرض واضح لحقيقة مذهب "كانط"؟

استوقف نظر الباحثين المعاصرين الذين سعوا إلى فهم الفلسفة الكانطية أمران:

الأول: انعدام الوحدة في المذهب، ووجود مبادئ عديدة متعارضة؛ واستوقفهم - بوجه خاص - تلك الثنائية بين عالم الظواهر وعالم الأشياء في ذاتها أى بين "الحساسية" التي تزود الذهن بمقولات الزمان والمكان، وبين الفكر الذى له نشاط صوري بحت، خال من كل فحوى.

الأمر الثاني: الفصل بين صورة المعرفة ومادتها، أى افتراض "الشيء في ذاته" افتراض حقيقة لا تنال في ذاتها، هي علة لأحوال حساسيتنا وعماد لحدوسنا الحسي[1].

من هذا المنطلق نرى، أن مذهب "فشته" محاولة جريئة لإعادة تلك الميتافيزيقا التي سعى "كانط" طوال حياته إلى هدمها. أننا نجد خلافاً بينهما في نواحى عديدة - فمن حيث نقطة الابتداء - نجد "فشته" يؤكد وجود مبدأ واحد مطلق هو الأساس لمادة المعرفة وشكلها ويعتمد في بسط هذا المبدأ على منهج الاستنباط القبلي.

من هنا، يدعى "فشته" أنه يستطيع أن يبني العالم كله استنباطاً من مبدأ واحد مطلق، على عكس ما ذهب إليه "كانط".

إن "كانط" يبدأ من معطيات واقعية للشعور وليس من مبدأ واحد مطلق، ولئن كانت هذه المعطيات ليست تجريبية عرضية، فإنها معطيات ضرورية كلية تؤلف الطابع العام لكل أنواع الشعور. ثم يرتفع "كانط" من هذه المعطيات عن طريق التحليل إلى مبادئ تفسيرها. ولم يستطع "كانط" أن

(١) د. عثمان أمين، المرجع السابق، ص ٢٨٤.

يؤكد لنا هل هذه المبادئ عديدة مستقلة أو يمكن ردها إلى الوحدة؟ هل هي نسبية أو يمكن الوصول إلى مبدأ مطلق؟ لكن "كانط" ينتهي من تحليل تلك المعطيات الضرورية إلى القول باستحالة الصعود إلى مبدأ واحد مطلق للأشياء، وينتهي إلى القول بضرورة التوقف عند عدد متكثر من المبادئ لا يمكن ردها إلى أبسط منها.

مبدأ الذاتية

نظرية العلم

كيف يمكن أن تكون الفلسفة علماً؟

نظر "كانط" إلى الفلسفة على أساس أن واجبها هو الوصول إلى كل محكم الأجزاء لا يقبل أي ثغرات، ولا أية زعزعة. ومن أجل بيان مهمة الفلسفة كتب رسالة عنوانها: "حول فكرة مذهب العلم أو الفلسفة" فإذا كان على الفلسفة أن تصبح علماً يقينياً لا يقبل الجدل أو المعارضة، فينبغي عليها أن تحل كل ألوان التناقض والتعارض بين المذاهب الفلسفية. وعند هذه النقطة بدأت الفلسفة النقدية عند "كانط".

لكن التعارض لم يُحل - من وجهة نظر "فشته" - إلا بعلم يجعل الترابط بين القضايا محكماً، ويؤلف كلاً يقينياً ثابت اليقين. إن طابع العلم هو اليقين الشامل المنتظم في كل أجزائه، وتبعاً لهذا يقتضي العلم الارتباط المحكم الواحد بين جميع المبادئ والقضايا. ولن يكون ثمة علم بدون وحدة "المبدأ الأساسي" أي وحدة المطلق[١].

ويقوم تأسيس العلم عند "فشته" على أمرين:

---

(١) د. عبد الرحمن بدوي، المرجع السابق، ص٢١.

الأول: المبدأ الأساسي، وهو الذي تتوقف عليه سائر المبادئ.

الثاني: مذهب العلم أي ارتباط المبادئ بعضها ببعض ارتباطاً ضرورياً محكماً يقينياً يستمد ارتباطه وإحكامه ويقينه من يقين المبدأ الأساسي.

إذن فمذهب العلم عند "فشته" هو العلم الباحث في إمكان العلم بوجه عام، وبذلك هذا المذهب لن تقوم الفلسفة بوصفها علماً واضحاً بيناً.

ومذهب العلم يقوم على مبادئ رئيسية:

(١) مبدأ أساسي مطلق

(٢)، (٣) مبدآن نسبيان أولان أساسيان.

والمبدأ الأول الأساسي المطلق لا يمكن إلا أن يكون واحداً فحسب والمبدآن النسبيان يتحدد أحدهما عن طريق المحتوى، والآخر عن طريق الشكل فحسب.

الأنا أو الذات

يقول "فشته":

"تأمل في نفسك، وأصرف نظرك عن كل ما يحيط بك إلى باطنك، هذا هو المطلب الأول الذي تقتضيه الفلسفة من مريديها. الأمر لا يتعلق بشيء خارج عنك، بل يتعلق بك أنت وحدك".

المبدأ الأول الذي يجب أن يشرع منه المذهب في نظر "فشته" هو "الأنا" أو الوعي الإنساني. وبهذا المبدأ رد "فشته" جميع ضروب التعارض التي لم تجد حلاً لها في المذهب "الكانطي". ولقد استوحى فكرة مبدئه الأول من القانون الأخلاقي الذي يعتبر "الالتزام" القضية الأساسية التي يمكن بها إثبات الوجود. والحق أن نقطة انطلاق "فشته" ليست من نظرية المعرفة، بل

من نظرية الأخلاق. فـ"الأنا" يصنع نفسه، لكنه لا يصنع نفسه فحسب، بل يصنع "اللا – أنا" بوصفه عالم التجربة الذي يتضمن ذوات أخرى. وهنا تمر "الأنا" أو "الذات" بثلاث خطوات لكي تدرك نفسها(١):

التقرير

الذي يعد شرط "الأنا" الأساسي أن تقرر وجودها، وهو ما يسمى بـ "مبدأ الذاتية" أي "أنا تساوي أنا" أو "أنا هو أنا".

التباين

ومعناه لا يمكن أن تقرر الأنا ذاتها إلا إذا قررت إلى جانبها "اللا-أنا" أو "اللاذات".

التأليف

ويعني التوحيد بين "الأنا" و"اللا-أنا" بتحديد متبادل كليهما للآخر.

وهذه الخطوات الثلاث تمر بها "الأنا"، ففي البداية تتضمن كل ما أعرف وما أتبين وما أجرب. وهذا الفعل الأول من أفعال "الأنا" متى أفصح عنه، كان متضمناً للمراحل الثلاث في الجدل: الموضوع ونقيض الموضوع ومركب الإثنين (الموضوع والنقيض).

ففي المرحلة الأولى، تضع "الأنا" ذاتها أي تؤكد نفسها وتصرح بوجود ذاتها على أنها الفعل الذى به تملك ذاتها على نحو خلاق، دون أن تكون هناك ذات تفترض متقدمة عليها. وفي المرحلة الثانية، تكون هناك "لا-أنا" مقابلة "للأنا". المرحلة الثالثة، يكون تأكيد لحد "الأنا" و"اللا-أنا" أي أن "الأنا" و"اللا-أنا" يتحددان بشكل متبادل على أنهما نتيجة لهذه الحركة الموصلة من

(١) د. حسن حنفي، فيشته فيلسوف المقاومة، المجلس الأعلى للثقافة، ٢٠٠٢، ص١٣٢.

"الأنا" إلى "اللا-أنا" وإلى "الوحدة بينهما".

إن "الأنا" متى أكدت ذاتها إنما تتميز عن موضوع هو غيرها، وهي حين تصنع ذاتها تصنع "مقابلها"أو حدها (العالم الموضوعي). وهذا العالم الموضوعي ليس عقبة تلتقي بها "الأنا" في سبيلها، وإنما هو حد "تعطيه الأنا لنفسها". إذن فوجود الغير ضروري لتأكيد وضع "الأنا"[1].

(١) د. عثمان أمين، رواد المثالية فى الفلسفة الغربية، ص٢٩١.

مراجع الفصل الثاني من الباب الرابع

نقلاً عن د. عثمان أمين، رواد المثالية فى الفلسفة الغربية، ص٢٧٦.

- انظر أيضاً:

Godfrey Vesey, Idealism Past and Present, p. 113.

- د. عبد الرحمن بدوي، المثالية الألمانية (شلنج)، دار النهضة العربية، ١٩٦٥، من مقدمة الكتاب.
- د. عثمان أمين، المرجع السابق، ص٢٧٨.
- انظر أيضاً:

James Collins, A History of Modern European Philosophy, p.544.

- د. عبد الرحمن بدوي، المرجع السابق، ص١٢.
- نقلاً عن د. عثمان أمين، رواد المثالية في الفلسفة الغربية، ص٢٨٢.
- أيضاً:

Patrick I, Gardiner, Nineteenth Century Philosophy, The Free Press , New York, Collier-Macmillan, Limited, London, 1970, p. 18.

- نقلاً عن د. عبد الرحمن بدوي، المثالية الألمانية (شلنج)، ص١٥.
- د. عثمان أمين، المرجع السابق، ص٢٨٤.
- د. عبد الرحمن بدوي، المرجع السابق، ص٢١.
- د. حسن حنفي، فيشته فيلسوف المقاومة، المجلس الأعلى للثقافة، ٢٠٠٢، ص١٣٢.
- د. عثمان أمين، رواد المثالية في الفلسفة الغربية، ص٢٩١.

الفصل الثالث

مثالية شلنج

تمهيد

كانت روح العصر في حياة "شلنج" هى روح التوحيد الكلي الذي تمثل في سياسة الثورة الفرنسية الداعية إلى المساواة بين جميع الناس في كل أرجاء الدنيا، وفي النزعة القيصرية التي تجسدها "نابليون"، فحاول أن يضم أوروبا تحت لواء واحد ومن بعدها العالم بأسره. وتمثلت النزعة إلى التوحيد الكلي في الفن والشعر والعلم والفلسفة: في الفلسفة يرد المعرفة كلها إلى مبدأ واحد على أساسه يبني بناء الفلسفة، وهو ما فعله "فشته" في مذهب العلم حيث رد العلم كله إلى مبدأ واحد هو "الأنا المطلق". وفي الشعر يجعل الشعر ذا نزعة كلية لأنه هو تفسير الطبيعة الكلية والتاريخ والإنسان. ولن يتم تكوين الشاعر إلا إذا أحاط بكل الشعر في مختلف العصور والبلدان، ولهذا نجد دعوة إلى الإحاطة بالشعر العالمي؛ فراح "أوجست اشليجل" يترجم شكسبير، و"تيك" يُترجم دون كيشوت، و"جريس" يترجم توركوانوتو. وفي الدين اتجه بعضهم إلى الكنيسة الكاثوليكية لأنها هي الكنيسة التي تمثل النزعة الجامعة الشاملة الكلية[١].

ولقد وجد "شلنج" في مذهب "اسبينوزا" النموذج الأعلى للتفكير

(١) د. عبد الرحمن بدوي، المثالية الألمانية (شلنج) ص١٨١.
انظر أيضاً:

God freyvesey, Idealism Past and Present, p. 123.

الفلسفي، ذلك لأن مذهبه توحيد شامل يقوم على أساس مبدأ وحيد هو "الجوهر". وحاول "شلنج" أن يفهم "فشته" على أساس أنه تجسد لنزعة "اسبينوزا" حيث رأى تشابهاً بين المذهبين، حتى إنه في بحث بعنوان: "الأنا بوصفه مبدأ الفلسفة" يعلن عن رغبته في تشييد مذهب يكون بمثابة تكملة لكتاب "الأخلاق" لـ "اسبينوزا". ولهذا يستعير منه الصفات التي يخلعها على المطلق مثل: الهوية المحض، والوحدة، واللاتناهي، والقدرة المطلقة، والحرية، وكلية الوجود.

و"شلنج" يرى في "اسبينوزا" أول من تجاوز التعارض بين الطبيعة وبين العقل أو (الروح)؛ قال:

"إن "اسبينوزا" كان أول من أدرك بشعور تام وحدة الروح والمادة، من حيث أن الامتداد والفكر ليسا غير تحولات لنفس المبدأ. وكان مذهبه أول تخطيط جرئ صدر من خيال مبدع أدرك المتناهي على أنه متضمن مباشرة في الفكرة اللامتناهية الخالصة"[١].

ومن هنا رأى "شلنج" أن كل فلسفة سابقة كانت فلسفة سلبية، ولا يرى بذوراً وإرهاصات للفلسفة الإيجابية إلا عند "أفلاطون" و"الأفلاطونية المحدثة" و"الغنوصية" ولدى "اسبينوزا".

والفلسفة الإيجابية عند "شلنج" تنطوي على عدة أمور:

إرادة الخروج من الذاتية إلى الموضوعية، وذلك ما قام به ضد "فشته" بأن أنشأ أولاً فلسفة الطبيعة ثم فلسفة الفن حتى وصل إلى فلسفة الأساطير والوحي ثم فلسفة التاريخ؛ وإرادة الحرية، وتوكيد الوعي المسيحي، وإرادة إيجاد دين جديد حق – دين فلسفي.

---

(١) نقلاً عن د. عبد الرحمن بدوي، المرجع السابق، ص١٨٤.

حياته وأعماله

ولد "شلنج" في "ليونبرج" Leonberg بجنوب غربي ألمانيا في ٢٧ يناير عام ١٧٧٥. وكان أبوه ذا علم باللاهوت "العهد القديم" من الكتاب المقدس، ويعرف بعض اللغات الشرقية وآدابها، وله كتابات في اللاهوت والوعظ، وأمه هي الأخرى تنتمي إلى أسرة قسيسين. وكان لهذه الوراثة اللاهوتية أثرها الفعال في "شلنج"، ألحقه الأب بمعهد "ديراني" لإعداد الطلاب للالتحاق بجامعة "توبنجن" Tubingen لدراسة اللاهوت. وظهر نبوغه المبكر في الدراسة. وفي ١٧٩٠ التحق بالجامعة ومضى فيها خمس سنوات من ١٧٩٠ إلى ١٧٩٥. القسم الأول منها في دراسة الفلسفة، والقسم الثاني أو الأخير فى دراسة اللاهوت. ولقد تعرف في الجامعة على شخصيتين (لهما مستقبل عظيم في الأدب والفلسفة في ألمانيا) هما "هيلدرلن" الشاعر و"هيجل" الفيلسوف[١].

وحين جاء "شلنج" إلى "توبنجن" كان علمه بالفلسفة مقصوراً على مذهب "ليبنتز"، ولم يعرف بعد شيئاً عن مذهب "كانط". وقرأ أول ما قرأ في الفلسفة، شروح "رينهولد" لـ"نقد العقل الخالص" لـ"كانط"، وقرب انتهاء مقامه في "توبنجن" بدأ بقراءة مؤلفات "فشته" الأولى، وأعجب بنظرية العلم عنده، ورأى فيها أول تقدم حقيقي في التفكير النقدي الذي بدأه "كانط". وفى نفس الوقت كان يتابع دراساته اللاهوتية باهتمام بالغ، وأدرك ضرورة النقد التاريخي في الدراسات المتعلقة بالكتاب المقدس.

وفي عام ١٧٩٢ حصل على درجة الأستاذية في الفلسفة وفى عام ١٧٩٥ حصل على نفس الدرجة في اللاهوت، وكانت رسالته في الفلسفة تتعلق

(١) د. عبد الرحمن بدوي، موسوعة الفلسفة، ص٢٥ الجزء الثاني.
James Collins, A History of Modern European Philosophy, p.596.

بموضوع مستمد من الكتاب المقدس، وهو "بحث نقدى فلسفي في شرح أقدم الأقوال" الواردة في الإصحاح الثالث من سفر "التكوين".

وبدأ يتطلع إلى منصب أكاديمي، وسنحت له الفرصة بأن عين في جامعة "بينا" [حيث كانت مركز الفلسفة في ألمانيا كلها] فارتحل إليها "شلنج" عام ١٧٩٨، واستطاع أن يضع أساس مذهبه الفلسفي من خلال محاضراته في جامعة "بيينا"(١).

ومكث في جامعة "بيينا" أربع سنوات نشر خلالها الكتب التالية: "في النفس العالمية" عام ١٧٩٨، وبداية مذهبه في "فلسفة الطبيعة" و"فكرة العلم الطبيعي النظري" عام ١٧٩٩. و"مذهب التصورية الذاتية" عام ١٨٠٠. و"برونو أو فى المبدأ الإلهي والطبيعي للأشياء" عام ١٨٠٢ ثم في مرحلة أخرى فصل آراءه في الفلسفة الطبيعية متأثراً بـ"اسبينوزا" و"الأفلاطونية المحدثة وعصر النهضة"(٢).

ثم انتقل "شلنج" بين عامي (١٨٠٣ - ١٨٤١) بين جامعات "أيرلنجن" و"ميونخ" و"برلين" وهو يحاضر ويكتب في فلسفة الدين، فنشر عام ١٨٠٤ "الفلسفة والدين" و"بحوث فلسفية في ماهية الحرية الإنسانية" عام ١٨٠٩ وبعد وفاته عام ١٨٥٤ نشر له "فلسفة الأساطير" و"فلسفة الوحي".

شلنج وفلسفة فشته

بدأ إعجاب "شلنج" بـ "فشته" (بوصفه التكملة الصحيحة لمذهب "كانط") بعد دراسته لـ "نقد العقل الخالص" لـ "كانط" عام ١٧٩١. وبعد ثلاث سنوات وجد في "فشته" خير من يواصل ويتم مذهب "كانط". وفي

---

(١) د. عبد الرحمن بدوي، المرجع السابق، ص٢٦.

(٢) يوسف كرم، تاريخ الفلسفة الحديثة، ص٢٧٠.

عام ١٧٩٧ أنشأ فلسفة الطبيعة داخل مذهب العلم عند "فشته"، وتعد هذه أول مرحلة في تطوره الفلسفي.

ماذا رأى "شلنج" في فلسفة "كانط" من نقص؟ ووجدها تنقض وحدة المبدأ الذي من شأنه أن يعطي هذه الفلسفة وحدتها، وهذا النقص هو الذي تلافاه "فشته" بمذهب العلم حين جعل هذا المبدأ هو "الأنا المطلق". ومن هنا كانت نقطة البدء عنده هي بعينها نقطة البدء عند "فشته" وهي كيف نقضي على الثنائية التي أفضى إليها "كانط" بين عالم الظواهر وعالم الأشياء في ذاتها[1].

إن الفلسفة وكذلك العلم - في نظر "فشته" و"شلنج" - لا يمكن أن يقوما إلا إذا وجد مبدأ للتوحيد، أي مبدأ يوحد بين المعارف كلها بحيث تترابط فيما بينها ارتباطاً دقيقاً ضرورياً يستمد ضروريته من هذا المبدأ الواحد، هذا المبدأ الأساسي الذي يستمد منه كل علم وجوده.

لكن "فشته" انتهى إلى أن كل شيء من "الأنا" وإلى "الأنا" ينتسب ولا شيء خارج "الأنا"، وما نسميه حقيقة خارجية وموضوعات خارجية لا يوجد في ذاته بهذا الوصف، بل يوجد بوصفه لحظة من لحظات الأنا، فالموضوع ما هو إلا "الأنا" حين يضع نفسه في مقابل "اللا - أنا"، فهو يفصل في نشاطه شيئاً يسميه الموضوع ويحاول أن ينتصر عليه. وواضح أن العالم الخارجي بالمعنى المألوف قد اختفى وزال وأصبح الإنسان أمام عالم كله ذات خالصة ولا عمل فيه لأي موضوع. فكل شيء يندرج في داخل هذا الأنا الخالص المطلق. وعلى هذا فالطبيعة ليس لها وجود حقيقي عند "فشته"[2].

(١) د. عبد الرحمن بدوي، المثالية الألمانية (شلنج) ص١٨٧.
James Collins, op. cit., p. 576.

(٢) د. عبد الرحمن بدوي، المثالية الألمانية (شلنج) ص١٨٧.
James Collins, op. cit., p. 576.

أما عند "شلنج" فالطبيعة على العكس لها من الوجود الواقعي ما لـ "الأنا" والعقل من وجود، ولهذا فإن الطبيعة عنده توجد مستقلة عن الموضوعات الإنسانية. وعلى الرغم من أن هذه الطبيعة فيها جانب روحي أساسى تقوم عليه، فإن هذا لا يمنع من استقلالها بنفسها. فهو يرى أن الوعى فى مروره من خلال الكثرة يصبح طبيعة، ومن خلال الطبيعة يستيقظ ليصبح روحاً إنسانياً. إذن، فمبدأ الأشياء ليس هو "الأنا" كما هى الحال عند "فشته" بل الهوية بين الطبيعة والروح المطلق الذى هو الطبيعة والروح معاً.

وهذا الروح المطلق يظهر أولاً على هيئة الطبيعة، ومن هنا نجد "شلنج" يتجه إتجاهاً واقعياً ومثالياً معاً، فهو واقعى لأنه يعترف بوجود الطبيعة، وهو مثالى لأنه يجعلها شيئاً مثالياً بمعنى أنها شىء خارج العقل البشرى. وكانت هذه النزعة إلى الطبيعة الواقعية بمثابة اتجاه جديد ظهر فى الفلسفة الألمانية فى السنوات العشر الأخيرة من القرن الثامن عشر والربع الأول من القرن التاسع عشر. فبدأت النزعة الطبيعية تحتل مكانتها فى مقابل مثالية "كانط" و"فشته" التى حاولت إمزاج الطبيعة فى الروح وإعطاء العقل مكان الصدارة[١].

فلسفة الطبيعة

تصور لنا فلسفة الطبيعة عند "شلنج" العالم العقلى فيما نراه فى عالم الظواهر الطبيعية من أشكال وقوانين، إذن فموضوع تلك الفلسفة الطبيعية هو أن تستمد صورة العقل من الطبيعة. والطبيعة فى فاعلية دائمة ونشاط متواصل،

---

(١) المرجع السابق، الموضع نفسه.
انظر أيضاً:
Robert B, Pippin, Hegel's Idealism, The Satisfactions of self-onsciousness, Cambridge University Press, New York, 1989, p. 60.

وكل ما ترمي إليه هو "الحياة" ولكنها تسعى إلى الحياة الكاملة، ولذا نجد العقل المثبوت في ظواهر الطبيعة يجاهد لكي يصعد من صورة ماهية دنيا إلى صورة أعلى حتى تبلغ مرتبة الكائن العضوي الذي يتمكن فيها من الإدراك. ومن هنا يقسم "شلنج" فلسفته في الطبيعة إلى أجزاء ثلاثة: -

- الطبيعة العضوية.
- الطبيعة اللاعضوية.
- التبادل بين الطبيعتين[١].

والطبيعة العضوية فاعلية لا نهائية، وهي عبارة عن قابلية للإنتاج لا تنتهي، ونتيجة لهذه الفاعلية تكون مخلوقات نهائية هم الأفراد.

أما الطبيعة اللاعضوية تقوم على معارضة الطبيعة العضوية ومقاومتها، وهذه الطبيعة كتلة من المادة يُمسك بعضها إلى بعض عوامل خارجية.

ولكن لما كانت الطبيعة العضوية والطبيعة اللاعضوية لا يمكن لإحداهما أن توجد مستقلة عن الأخرى، فهما متصلتان تؤثر الواحدة في الأخرى. ذلك لأن كلتاهما قد صارت عن أصل واحد مشترك، هو مبدأ الحياة.

إن مبدأ وحدة الطبيعة يقتضى رفع التقابل بين المتقابلات الظاهرة فى الطبيعة واستخلاص الطبيعة العضوية واللاعضوية لكلتيهما من مبدأ واحد هو قوة الحياة - كما ذكرنا تواً - ولها يقول "شلنج" في مقدمة كتابه "نفس العالم": -

"حينما يرتفع نظرنا إلى فكرة الطبيعة بوصفها كلاً، يختفي التقابل بين العضوية واللاعضوية، ذلك التقابل الذي أخر تقدم علم الطبيعة زمناً

---

(١) د. زكي نجيب محمود، وأحمد أمين، قصة الفلسفة الحديثة، ص٢٣١.

طويلاً... وإن مبدءاً واحداً بعينه هو الذي يربط بين الطبيعة العضوية والطبيعة اللاعضوية"[١].

وهكذا نرى، بكل وضوح، أن "شلنج" كان أول من قرر أن الطبيعة تؤلف وحدة واحدة في تطور مستمر، وأن العضوي مستنبط من اللاعضوي وبهذا نظر إلى علم الطبيعة كله بنظرة واحدة، وقرر أنه يستند إلى مبدأ واحد.

المثالية والموضوعية

يقول "شلنج": إن العقل المطلق هو عبارة عن اندماج الذات والموضوع".

والمطلق هو الذي يشطر نفسه شطرين: عالم الواقع الخارجي، وعالم المثال العقلي. والعقل هو النقطة التي يتلاقى عندها الجانبان ويندمجان. وعلى الرغم من أن "الذات والموضوع" كليهما موجودان في العقل الأسمى، إلا أن هذا العقل الأسمى نفسه، في الوقت ذاته، يجرد نفسه منهما، ذلك لأن الذات والموضوع موجودان في كل شيء، والفرق هو ترجيح جانب الذات فيه أو الجانب المادي الطبيعي منه، هذا التقابل الذي نجده بين الواقعي والمثالي(الذات والموضوع) نجد له تقابلاً نظيراً له في ديانة العالم القديم والعالم الحديث. فالعالم القديم بما كان يسود فيه من ديانات طبيعية يمثل الجانب الذي ترجح فيه كفة الطبيعة، بينما ديانة العالم الحديث هي المسيحية التي ترجح فيها النزعة المثالية التصورية. ولو أمعنا النظر في سير التاريخ لنجد قد اجتاز مراحل ثلاثة:

مرحلة الطبيعة التي وصلت إلى عنفوانها في الشعر اليوناني والديانة اليونانية.

---

(١) نقلاً عن د. عبد الرحمن بدوي، المرجع السابق، ص ٢٣٥.

ثم مرحلة الركون إلى القدر التي جاءت ختام للعالم القديم. ثم مرحلة الحكمة الإلهية التي بدأت بالمسيحية، إذ أصبح الله موضوعياً لأول مرة في التاريخ بأن تمثل في "المسيح"[١].

ومن هنا رأى "شلنج" أن العقل لا يحقق نفسه في أسمى صوره إلا في "الفن"، فبالفن يصل العقل إلى ما لا يستطيع تحقيقه بجانبه الذاتى أو جانبه الموضوعي، فالعالم المثالي والعالم الموضوعي هما نتاج لفاعلية واحدة تخلق عن طريق "الفن".

ولهذا انتهت "نظرية العلم" عند "فشته" بالفلسفة العملية، وانتهت مثالية "شلنج" بفلسفة في "الفن".

(١) د. زكي نجيب محمود، وأحمد أمين، قصة الفلسفة الحديثة، ص٢٣٤.

مراجع الفصل الثالث من الباب الرابع

- د. عبد الرحمن بدوي، المثالية الألمانية (شلنج) ص١٨١.
- انظر أيضاً:

God freyvesey, Idealism Past and Present, p. 123.

- نقلاً عن د. عبد الرحمن بدوي، المرجع السابق، ص١٨٤.
- د. عبد الرحمن بدوي، موسوعة الفلسفة، ص٢٥ الجزء الثانى.
- James Collins, A History of Modern European Philosophy, p.596.
- د. عبد الرحمن بدوي، المرجع السابق، ص٢٦.
- يوسف كرم، تاريخ الفلسفة الحديثة، ص٢٧٠.
- د. عبد الرحمن بدوي، المثالية الألمانية (شلنج) ص١٨٧.
- James Collins, op. cit., p. 576.
- راجع في ذلك: د. إمام عبد الفتاح، المنهج الجدلي عند هيجل، دار التنوير / بيروت
- المرجع السابق، الموضع نفسه.
- انظر أيضاً:

Robert B, Pippin, Hegel's Idealism, The Satisfactions of self-consciousness, Cambridge University Press, New York, 1989, p. 60.

- د. زكي نجيب محمود، وأحمد أمين، قصة الفلسفة الحديثة، ص٢٣١.
- نقلاً عن د. عبد الرحمن بدوي، المرجع السابق، ص٢٣٥.
- د. زكي نجيب محمود، وأحمد أمين، قصة الفلسفة الحديثة، ص٢٣٤.

الباب الخامس

المثـــالية المطلقة

الفصل الأول: مثالية هيجل

الفصل الثاني: مثالية برادلي

الفصل الثالث: مثالية بوزانكت

الفصل الأول

مثاليـــة هيـــجل

تمهيد

يعتبر "هيجل" أعظم فيلسوف ألماني منذ عصر "كانط"، ولقد نجح في أن يعطينا أكثر المذاهب المثالية اتساقاً عندما قال إن الواقع النهائي أو الكون هو روح مطلق يمر خلال مراحل من التطور في الزمان حتى يصبح واعياً بنفسه في العقل الإنساني.

وتنقسم فلسفة "هيجل" ثلاثة أقسام رئيسية:

المنطق أو علم الفكرة الشاملة في ذاتها ولذاتها.

فلسفة الطبيعة أو علم الفكرة الشاملة في الآخر.

فلسفة الروح أو علم الفكرة الشاملة وقد عادت من الآخر إلى نفسها[١].

وهذه الأشياء الثلاثة لا تدرس إلا موضوعاً واحداً هو الفكرة الشاملة Begriff[٢] في مراحلها المختلفة أو العقل في صوره المتنوعة: العقل المحض

---

(١) د. إمام عبد الفتاح، المنهج الجدلي عند هيجل، ص٢١.
أيضاً: وليم كلي رايت، تاريخ الفلسفة الحديثة، ترجمة د. محمود سيد أحمد، ومراجعة د. إمام عبد الفتاح، المجلس الأعلى للثقافة، ٢٠٠١، ص٣٠١.

(٢) الفكرة هي الفكرة الخالصة أو الفكرة المحض وهي الأساس في كل وجود طبيعي

في المنطق، والعقل في حالة تخارج في فلسفة الطبيعة، والعقل حين يعود إلى نفسه في فلسفة الروح؛ فهي في القسم الأول تدرس الفكر الخالص أو الفكر في ذاته ولذاته. وهي في القسم الثاني تدرس الفكر حين ينتقل إلى الآخر، أي نقيضه، أو حين يخرج من عالمه الخاص إلى عالم آخر غير ذاته من الفكر الخالص إلى المادة الصلبة. وهي في القسم الثالث تدرس هذا الفكر نفسه، حين يعود من الآخر إلى ذاته، أي إلى حياته الروحية متحرراً من عبودية الطبيعة.

إذن، ففلسفة "هيجل" مثالية من الطراز الأول، تنشد إدراك الأشياء في نسق كلي واحد، وتحاول تفسير العالم تفسيراً عقلياً يبرز ضرورة وجود الأشياء بحيث يبدو كل شيء في مكانه المناسب. كل شيء له معناه الخاص الذى يستمده من وضعه داخل هذا الكل الهائل.

حياته وأعماله

ولد "هيجل" في مدينة "شتوتجارت" بألمانيا، في السابع والعشرين من شهر أغسطس عام ١٧٧٠، والتحق بمدرسة المدينة، حيث درس الآداب واللغات الكلاسيكية (كاللغة اللاتينية)[١]، وقرأ ملاحم "هوميروس" ومسرحيات "يوربيدس" ومؤلفات "شيشرون"؛ كما قرأ أعمال الفلاسفة مثل "محاورات أفلاطون" و"الأخلاق عند أرسطو". وكان لهذه الدراسات أثرها البالغ على فلسفة "هيجل"[٢].

وروحي، وتناظر في المذاهب القديمة الروحية: الفكر الإلهي قبل خلق العالم.

(١) كان "هيجل" يعرف قبل التحاقه بمدرسة "شتوتجارت" جانباً من قواعد اللغة اللاتينية تعلمه من أمه التي كانت على جانب كبير من الثقافة، فكان لها من ثم أثر قوي على دراسته الأولى.

(٢) د. نازلي إسماعيل حسين، الفلسفة الألمانية (نظرية العلم)، مكتبة الحرية الحديثة،

من هنا أعجب "هيجل" بحياة اليونان وفلسفتهم وآدابهم وعقائدهم إعجاباً كبيراً حتى كاد في شبابه يمسك عن العقيدة المسيحية ويرتد إلى وثنية اليونان. ومع أنه كان في ذلك مسايراً لعصره وما ساده من نزعة رومانتيكية مجدت اليونان وتحمست لهم إلا أنه لم يتخل طوال حياته عن تقديره لليونان وإعجابه بهم فهو القائل:

"إن اسم اليونان يثير النشوة في قلوب المثقفين من أهل أوروبا، ولاسيما في قلوبنا نحن الألمان"(١).

انتقل "هيجل" بعد ذلك إلى "توبنجن" عام ١٧٨٨، ليلتحق بالمعهد الديني، ويصبح قسيساً بروتستانتياً. وقد كانت أسرته تشتهر بأنها أسرة من القساوسة. وفي المعهد أصبح صديقاً للشاعر الكبير "هيلدرين" الذي كان محباً للثقافة اليونانية ويستلهم أشعاره من روحها، وكان زميلاً أيضاً للفيلسوف "شلنج" وكانت الحياة الثقافية في ذلك الوقت، تتنازعها تيارات مختلفة منها: حركة التنوير الذي يعتبر "كانط" آخر ممثل لها، وحركة العاصفة والاندفاع التي مهدت للحركة الرومانسية. وكانت الحركة الأولى (من خلال "كانط") تمثل الاتجاه العقلي في الفكر الألماني، بينما الحركة الثانية كانت تندفع في أعماق التصوف الألماني، وتمثل اندفاع الروح وثورته العاصفة(٢).

١٩٩٩، ص٢٥٩.

(١) نقلاً عن د. إمام عبد الفتاح، المرجع السابق، ص ٥١.
أيضاً:

Frederick C. Beiser, The Cambridge Companion To Hegel, Cambridge University press, 1993, p.3.

(٢) د. نازلي إسماعيل حسين، المرجع السابق، ص٢٦٠.
أيضاً:

Robert, B, Pippin, Hegel's Idealism, The Satisfactions of self-Consciousness, p. 24.

وفي عام ١٧٨٩، عندما نشبت الثورة الفرنسية تحمس لها شباب المثقفين في كل البلاد، وأعجب "هيجل" بمبادئ الثورة التي تنادي بالحرية والإخاء والمساواة. ولكن سرعان ما تبدد هذا الإحساس - عندما رأى الأخطاء التي وقعت فيها والرعب الذي بثته في النفوس.

وعندما تخرج من المعهد الديني في الأكليروس، وأراد أن يتابع دراسته، فعمل كمدرس في بيت من بيوت الأشراف في مدينة "برن". وكان وقته يسمح له بقراءة الكتب الفلسفية وبخاصة كتب "كانط"، كما اطّلع على مؤلفات أعلام الثورة الفرنسية مثل "مونتسيكو" و"جان جاك روسو".

ويبدو أن "هيجل" قد تأثر بآراء "مونتسيكو" فكتب بحثاً عن أحوال مقاطعة "فورتمبورج" بعنوان "الحرية والمصير"، كما أنه تأثر بآراء "كانط" التى أوردها في كتابه "الدين في حدود العقل الخالص" فصور حياة المسيح بلا خوارق أو معجزات واستبعد طبيعته اللاهوتية، مكتفياً بطبيعته الإنسانية.

وانشغل في هذه الفترة بالمسائل الدينية - التي كانت محور تفكيره - وكان يتجه في تفسيره للأديان الوضعية، اتجاهاً عقلانياً، وهو يريد أن يبرئ المسيحية من الأسرار وأن يجعلها ديانة عقلية، كما جاء في بحث كتبه عام ١٧٩٥ عن "وضعية الديانة المسيحية"[١].

ثم انتقل إلى "فينا" عام ١٨٠١ وظل بها حتى عام ١٨٠٧، وعندما حصل "هيجل" على درجة الدكتوراه برسالة موضوعها "أفلاك الكواكب" عام ١٨٠١، قام بالتدريس في الجامعة، وكان يلقي محاضرات في المنطق والميتافيزيقا. وظهر أول كتاب له في العام نفسه بعنوان "الاختلاف بين فلسفة "فشته وشلنج" ولكن يعتبر كتاب "ظاهريات الروح" أعظم مؤلفاته وقد

(١) انظر د. زكريا إبراهيم، هيجل أو المثالية المطلقة، مكتبة مصر، ١٩٧٠، ص٣٦.
أيضا: د. عبد الرحمن بدوي، المثالية الألمانية، ص٨٠.

نشر عام ١٨٠٦. وعندما ساءت الظروف في "فيينا" بعد احتلال الجيوش الفرنسية لها عام ١٨٠٦ ذهب إلى "هيدلبرج" وعمل في مجال الصحافة، ثم عمل مدرساً بإحدى المدارس الثانوية، وظهر له كتاب "المنطق" الجزء الأول عام ١٨١٢، والثاني عام١٨١٦.

وتعتبر مرحلة برلين عام ١٨١٨، أعظم مرحلة في حياة "هيجل"، بل أنها مرحلة الأستاذية، بكل معنى الكلمة، إذ شغل منصب "فشته" بعد وفاته. وبدأت الفلسفة الهيجلية تغزو الجامعات الألمانية، وحضر إليه طلاب العلم من كل مكان. وأصدر في هذه الفترة كتاب "فلسفة القانون" عام ١٨٢١، وفيه لخص ونظم كل الأفكار السياسية التي ذكرها في مقالاته عن الأوضاع السياسية في ألمانيا.

وانتشرت الكوليرا في بروسيا عام ١٨٣١ وكان "هيجل" من ضحاياها فتوفي في ١٤ نوفمبر ١٨٣١، وكان نجاحه قد بدأ ينهار بسبب موقف السلطات الرسمية منه، والسلطات الدينية بوجه خاص. فقد قالت الكنيسة الإنجيلية في قرار خاص أصدرته عام ١٨٣٢ إنه خطر على الدين، ورفضت أكاديمية "برلين" أن يدخل فيها عضواً، ولما مات لم يُسمح بإلقاء تأبين على ضريحه[١].

علم المنطق

"المنطق كما يقول "هيجل" – هو علم الفكرة الخالصة، بمعنى أنه علم الفكرة في وسطها الفكري الخالص"[٢]. وهذا التعريف مستمد من مذهب "هيجل" ككل. ويعني علم الفكرة الخالصة، أي علم الفكر بقوانينه وأشكاله

(١) المرجع السابق، ص٨٨.

(٢) هيجل، موسوعة العلوم الفلسفية، ترجمة د. إمام عبد الفتاح، دار التنوير بيروت / لبنان

المتميزة، غير أن الفكر - كفكر - لا يشكل سوى الوسيط العام أو الوضع الخاص الذي يضفي على الفكرة Idea ما يجعلها تتميز بأنها منطقية. وجميع المناطقة منذ أرسطو حتى الآن قد أخطأوا - من وجهة نظر "هيجل" - في فهم طبيعة الفكر مما انعكس أثره على فهمهم للمنطق. فذهبوا إلى أنه لا يدرس إلا الأشكال والصور وحدها، بينما يستمد محتواها من غيره. إلا أنه لمن العبث - كما رأى "هيجل" - أن نقول إن المنطق خلو من كل مضمون، وإنه يزودنا بقواعد الفكر فحسب دون أن يدرس ماهية الفكر نفسه، أو أن يكون قادراً على البحث في طبيعة هذا الفكر ذاته.

إن المنطق هو دراسة لطبيعة الفكر الخالص أو هو دراسة للحياة الباطنية للعقل، فهو لا يُعنى بالأشكال والصور وحدها وإنما يدرس هذه الأشكال مع مضمونها، ومضمونها هو الفكر؛ هو دراسة الفكر من أجل الفكر وحده.

ويمكن أن يُنظر إلى المنطق من وجهات نظر شتى، فيقال إنه أصعب العلوم جميعاً أو أسهلها كلها، فهو صعب لأنه لا يدرس الإدراكات الحسية ولا هو يبحث - كما تفعل الهندسة - في تمثلات مجردة مستمدة من الحواس، وإنما هو يبحث في تجريدات خالصة. وهو صعب أيضاً، لأنه يتطلب مقدرة ومهارة على الانسحاب إلى الفكر الخالص، والمحافظة على البقاء فيه؛ والتحرك في مثل هذا الوسط.

والمنطق - من ناحية أخرى - سهل لأن وقائعه ليست شيئاً آخر سوى فكرنا نحن الخاص وأشكاله وحدوده المألوفة، وهذه هي قمة البساطة. وهذه الأشكال والحدود هي ما نعرفه جميعاً حق المعرفة فهي مثل "يكون" و"لا يكون" و"كيف" و"قدر" و"وجود بالقوة" و"وجود بالفعل" و"واحد" و"كثرة"[1].

---

(١) المرجع السابق، انظر أيضاً:

ويقع المنطق عند "هيجل" في ثلاث مراحل:

١ - الوجود	٢- الماهية	٣- الفكرة الشاملة

والوجود هو لحظة من لحظات الفكر الخالص جردت وأصبحت موضوعاً للتفكير، وهو مباشرة أي خلو من كل تحديد أو تعيين لأن أي تحديد سوف يضفي عليه طبيعة جزئية يقوم بإزاء طبيعة جزئية أخرى. وكل ما يمكن أن نحدد به "الوجود" هو أن نقول إنه "الهوية الخالصة" أو "الحيادية" المطلقة، فهو لا يدل على شيء بالذات له وجود معين. ومن هنا يمكن أن يُوصف بأنه "تجريد صرف"[1].

وينقسم الوجود بدوره إلى ثلاث لحظات هي على التوالي:

١ - الكيف	٢- الكم	٣- القدر

والكيف ينقسم إلى:

١ - الوجود الخالص	٢- الوجود المتعين	٣- الوجود بالذات

والكم ينقسم إلى:

١ - الكم الخالص	٢- الكمية	٣- الدرجة

والقدر ينقسم إلى:

١ - الكمية النوعية	٢- ما لا قدر له	٣- اللامتناهي الحقيقي

أما الماهية فهي دائرة اللا "مباشرة" أي دائرة "التوسط". والطابع العام للماهية هو أن كل شيء أصبح يُنظر إليه من وجهة نظر مزدوجة فنحن لم نعد

Patrick, L, Gardiner, Nineteenth Century Philosophy, p. 61.

(١) ولتر ستيس، فلسفة هيجل، ترجمة د. إمام عبد الفتاح،
دار التنوير / بيروت / لبنان

نأخذ العالم بقيمته الظاهرة، وإنما نميز بين ما هو موجود وجوداً ماهوياً أعني ما هو "ماهية" وبين "ما يبدو". أي نحن ننشد النفاذ إلى وجوده الجواني: فنبحث عن الجوهر تحت الأعراض ونحاول أن نجد لكل نتيجة سبب. وهكذا، فجميع الموجودات لها مثل هذه الطبيعة الثنائية التي تتألف من وجود أساسي، ووجود مدعوم الأساس، وكل هذا يندرج تحت عنوان عام هو "الماهية" وتشمل[1]:

١- الماهية	٢- الظاهر	٣- الحقيقة الواقعية أو الوجود بالفعل

والأولى تنقسم إلى:

١- المبادئ الخالصة	٢- الوجود الفعلي	٣- الشيء

والظاهر ينقسم إلى:

١- عالم الظاهر	٢- المضمون والشكل	٣- الإضافة

أما الوجود فينقسم إلى:

١- الجوهر والعرض	٢- السبب والنتيجة	٣- التفاعل

أما الفكرة الشاملة فهي القسم الثالث والأخير من علم المنطق وتعتبر أعلى درجات المعرفة، وهي أساس المعرفة العقلية بصفة خاصة. وليس الوجود والماهية إلا لحظتين من لحظات الفكر، والفكر هو حقيقتهما وهو أساسهما لأنه الهوية التي تجمعهما معاً. ومعناه أيضاً أن الوجود والماهية تضمنتا البذور الأولى للفكرة الشاملة التي تتضمن: -

١- الفكر الذاتي	٢- الفكر الموضوعي	٣- الفكرة

(١) د. إمام عبد الفتاح، المنهج الجدلي عند هيجل،
أيضاً انظر: God freyvesey, Idealism Past and Present, p. ١٤١.

والفكر الذاتي يشمل:

١- الفكرة الشاملة بما هي كذلك	٢- الحكم	٣- القياس

أما الفكر الموضوعي فيشمل:

١- الآلية	٢- الكيمائية	٣- الغائية

والفكرة تشمل:

١- الحياة	٢- المعرفة	٣- الفكرة المطلقة

فلسفة الطبيعة

لا شك أننا في انتقالنا من المنطق إلى فلسفة الطبيعة، فإننا نترك دائرة الأفكار ونبدأ في دراسة الأشياء العينية. ففلسفة الطبيعة لا تدرس مجرد تجريدات فحسب (كالوجود والسبب والجوهر.. إلخ) وإنما تدرس أشياء موجودة بالفعل مثل المادة والنبات والحيوان. ومن هنا يمثل الانتقال من المنطق إلى الطبيعة نقطة حرجة في المذهب الهيجلى، إنها النقطة التي ينتقل عندها المذهب من الأفكار إلى الأشياء. لكن هذا الانتقال من الأفكار إلى الأشياء ليس انتقالاً من فكرة إلى فكرة أخرى، فنحن في فلسفة الطبيعة لانزال ندرس الأفكار لا الأشياء الجزئية الجامدة. أنها عملية استنباط فكرة من فكرة أخرى مثل: استنباط فكرة الحيوان من فكرة النبات[1].

وتقدم لنا فلسفة الطبيعة عند "هيجل" ثلاث مراحل هي: -

١- عالم الآليات	٢- العالم الفيزيائي الكيميائي	٣- العالم العضوى

أولاً: عالم الآليات: هو عالم المادة الجامدة، والحركة، وفيه العناصر وهي

(١) د. إمام عبد الفتاح، المنهج الجدلى عند هيجل،
أيضاً انظر: God freyvesey, Idealism Past and Present, p. 141.

خارجة بعضها عن بعض، لا تفعل إلا بالجذب والطرد. والصورة المجردة في هذه الآليات هي "المكان"، والمكان وجود محسوس لا يدرك بالحواس، أو على حد تعبيره "حس لا محسوس"، أما الزمان فهو السلب في ذاته في الميلاد والاختفاء هو الذي يلد كل شيء ويقتل كل ما يلده، لأن الزمان كما يرى أرسطو وأوغسطين لا يمكن إمساكه؛ فالماضى مضى وزال والمستقبل ليس بعد، والحاضر لا يمكن الإمساك به. معنى هذا، أن الزمان يقضي على كل لحظاته، فإذا كان مؤلفاً من لحظات فهو يقضي على نفسه بنفسه[١].

ثانياً: العالم الفيزيائي: لقد كنا في عالم الآليات ننظر إلى المادة نظرة مجردة، فهى لم تتحول بعد إلى هذا الشيء الفردي أو ذاك. وليس لها حتى الآن صفات أو خصائص خاصة بها. ولذلك فإننا – مثلاً – في عالم الفلك لا ندرس هذا الكوكب الجزئى كالأرض، لأن أي جسم فيزيائي يمكن أن يكون بديلاً لها. فنحن لا ندرس الأرض ولا الشمس ولا القمر، وإنما ندرس فحسب العلاقات الميكانيكية والهندسية المجردة بين هذه الأجسام. وترتفع فلسفة "الطبيعة" في مرحلة العالم الفيزيائي من هذه النظرة المجردة إلى النظرة إلى الأشياء المادية على أنها كائنات فردية ذات خصائص معينة وطابع محدد. ويؤدي ذلك إلى ظهور دراسة الصور والأنواع فى الطبيعة غير العضوية.

ثالثاً: العالم العضوي: ننتقل في هذه المرحلة من الطبيعة غير العضوية إلى الطبيعة العضوية، ويتم هذا الانتقال عن طريق العمليات الكيميائية، وتمر المادة العضوية بثلاث مراحل:

---

(١) د. عبد الرحمن بدوي، المرجع السابق، ص ص١٢٠ – ١٢١.
انظر أيضاً:
Michael Forster, Hegel's Dialectical Method, an essay on the Cambridge Companion To Hegel, edited by Frederick C. Beiser, p. 130.

الكائن الحي الجيولوجي

وهو الكائن الذي تشتمل عليه مملكة المعادن، وينبغي أن ينظر إلى الأرض الجيولوجية لا على أنها وجود حي وإنما على أنها نوع من الجثة الهائلة.

الكائن الحي النباتي

النبات كائن حي يمثل الاختزال الجزئي لكثرة الطبيعة في وحدة نسقية، على الرغم من أن الأجزاء ليست متماسكة فى هذه الوحدة بصلابة، فهي محايدة بعضها بالنسبة للبعض الآخر. ويمكن لإحدى أجزاء النبات أن تقوم بوظيفة الجزء الآخر، لكننا لا نجد فيها هذا التمايز النسقي والتكامل المنظم الذي يوجد في (الكائن الحيواني)

الكائن الحي الحيواني

في الكائن الحيواني تصبح العودة إلى الذاتية واضحة في صورة الوعي أو الشعور وتصبح هذه الذاتية عند الإنسان فى عبارة "أنا حر". ومن هنا كان الكائن الحي الحيواني هو الصورة النهائية للطبيعة، ويشكل مرحلة الانتقال إلى عالم الروح(١).

فلسفة الروح

إن الفكرة المطلقة هي مقولة الروح، ولكنها يمكن أن تسمى كذلك مقولة العقل أو الفكرة، وقد سبق وقلنا أن المنطق وصفاً للعقل المطلق، أو العقل الأول الذي يوجد قبل العالم، أو هو وصف الله كما هو في ذاته قبل أن يتجلى. ولكن هذا العقل الذي يصفه المنطق هو عقل مجرد تماماً، ومن ثم فهو لا يوجد وجوداً فعلياً لأنه لم يتجل بعد. ويبدأ هذا العقل المجرد فى

---

(١)ولتر ستيس، فلسفة هيجل،

التحول إلى ضده في الطبيعة أعني أنه يتحول إلى لا عقل أو لا معقول. وهذا اللامعقول هو التخارج الجامد في الطبيعة. أما الروح، باعتبارها المركب في المثلث، وحدة الفكر والطبيعة. فالإنسان من ناحية، جزء متكامل من الطبيعة، هو وجود مادي خارجي يخضع لسيطرة القوانين الطبيعية. وهو من ناحية أخرى وجود روحي أو كائن حي عاقل ذو فكر خالد[1].

ولكن هناك مراتب في مملكة الروح مثلما كانت هناك مراتب في مملكة الطبيعة، فإذا كان المطلق يتجلى في الإنسان، فإن ذلك لا يتم إلا بواسطة تطور جدلى طويل وشاق، فالروح لا يضع نفسه في الحال على أنه روح مطلق، ولكنه يبدأ من مرحلة دنيا من مراحل نموه ولا يبلغ تحققه الذاتي الكامل إلا تدريجياً. ومهمة فلسفة الروح هي أن تتعقب هذا التطور التدريجي خطوة بخطوة.

وتشمل فلسفة الروح ثلاث مراحل أساسية هي على النحو التالي:

الروح الذاتي

ومضمونها هو العقل البشري منظوراً إليه نظرة ذاتية على أنه عقل الذات الفردية. ومن ثم فتقسيماته تمثل مراحل متعاقبة من الوعي مثل: "الإدراك الحسي" و"الفهم" و"العقل" و"الخيال" و"الذاكرة"... إلخ وإذا ما نظرنا إلى الروح على هذا النحو لوجدنا أنها هي الروح في ذاتها أو الذات المضمرة. وفي دائرة الروح الذاتي التي ينظر إليها العلم الحديث على أنها تدرس بصفة عامة موضوعات علم النفس، إذ يشمل موضوعها كل مراتب ووظائف عقل الإنسان الفرد، وملكاته، من صورها الدنيا (التي تتمثل في الغريزة والوجدان والإحساس) إلى صورها كما تبدو في العقل والفهم والنشاط

(١) المرجع السابق.
انظر أيضاً: Robert, B, Pippin, op. cit., p. 163.

العملي. ومن هنا كان الموضوع هو كل نطاق العقل أو الروح منظوراً إليه من الداخل، أعنى أنه لم يظهر نفسه بعد في صورة خارجية على هيئة مؤسسات ومنظمات التي تشمل القانون، والعرف، والأخلاق[١].

الروح الموضوعي

كان الروح الذاتي يعني الروح منظوراً إليه من الداخل، أما الروح الموضوعى فهو يعنى الروح وقد خرجت من جوانيتها وذاتيتها وأوجدت نفسها في العالم الخارجى. وهذا العالم الخارجي ليس هو بالطبع عالم الطبيعة، إذ إن الروح تجد هذا العالم الأخير موجوداً بالفعل، لكن العالم الموضوعي هو العالم الذي تخلقه الروح لذاتها لكى تصبح موضوعية، أعني لكي توجد وتؤثر فى العالم الفعلي، وهو بصفة عامة عالم المنظمات والمؤسسات. ولا يعنى ذلك المنظمات الوضعية كالقانون والمجتمع والدولة وحدها، وإنما يشمل كذلك العرف والعادات والحقوق والواجبات عند الفرد وكذلك الأخلاق. ويقوم الروح الموضوعي على نشاط الإرادة، فالمنظمات والمؤسسات هي عمل من أعمال الإرادة حين تتجلى في العالم، فتشكل مادته الخام وتحوله إلى عالم جديد للعقل[٢].

الروح المطلق

ويمثل الروح البشري على نحو ما يتجلى في الفن والدين والفلسفة. وهذا القسم من مذهب "هيجل" يحتوي على علم الجمال وفلسفة الدين. والروح المطلق هو اتحاد الروح الذاتي والروح الموضوعي، فها هنا فقط يصبح الروح

(1) James Collins, A History of Modern European Philosophy, p.640.

(2) Mark, B, Okrent, Consciousness and Objective Spirit in Hegel's Phenomenology, Journal of the History of Philosophy, 1980, volume XVIII, p. 139.

حراً حرية مطلقة كما يصبح لا متناهياً. والروح تدرك أن الفلسفة هي آخر مراحلها أي الحقيقة الواقعية كلها، ذلك أن الروح الفلسفي يرى العالم على أنه تجل للفكر فحسب أعني تجلياً لنفسه. فالعالم ليس إلا ذاته فحسب وموضوعه متحد مع ذاته في هوية واحدة. ومن ثم فإن الفلسفة هي الوحدة النهائية للذاتية والموضوعية.

والارتفاع من الروح الموضوعي إلى الروح المطلق يمكن أن تعبر عنه بلغة "الحرية"، فالمضمون الأساسى للروح الإنساني هو "الحرية". وتتحقق هذه الحرية، إلى حد ما، في الدولة، لأن الإنسان حين تحكمه الدولة فإنه يحكم نفسه. لكن الدولة، مع ذلك، لما كانت مؤسسة موضوعية خالصة هي شيء غريب عن ذاته أو شيء آخر غير نفسه. والروح الحرة على نحو مطلق لا يمكن أن تكون إلا تلك الروح التي تلغي إلى الأبد كل ألوان الآخرية، وما دامت "الحرية" و"التحديد الذاتي" و"اللامتناهي"، ليست إلا ثلاثة ألفاظ تعبر عن فكرة واحدة، فإن الروح بوصفها روحاً مطلقة تصبح لا متناهية من كل وجه.

وبما أن مضمون الروح المطلق هو إدراك المطلق، ومادام المطلق والله لفظين مترادفين، فإن هذه الدائرة هي بصفة عامة دائرة الدين، فهي ليست شيئاً آخر سوى معرفة الله أو إدراك الإلهي والخالد[1].

الدين والمعرفة المطلقة

عرض "هيجل" مفهومه عن "الدين"[2] في كتابه "فينومينولوجيا الروح"

---

(1) Alan White, Absolute Knowledge, Hegle And the Problem of Metaa physic, Series in Continental Thought, vol. 4, Ohio University press, 1983, pp. xii.

(٢) لا شك أن "هيجل" تأثر بشكل ظاهر بالدراسات اللاهوتية في وقت مبكر، فقد

تحت عنوان "الدين والمعرفة المطلقة"، وذلك في سياق حديثه عن الروح المطلق. فقد رأى أن مضمون الروح المطلق يعني إدراك المطلق؛ ومادام المطلق والله لفظين مترادفين، فإننا هنا بإزاء الدائرة الخاصة بالدين. فهذه الدائرة ليست شيئاً سوى معرفة الله أو - على حد قوله - "إدراك اللامتناهي الخالد"[١].

وتتخذ معرفة المطلق عند "هيجل" ثلاثة طرق تعطينا ثلاث مراحل هى: الفن، والدين، والفلسفة. ومضمون هذه المراحل الثلاث شيء واحد هو الخالد الأزلي اللامتناهي الإلهي، أي المطلق. والهدف (من هذه المراحل) هو إدراك الحقيقة المطلقة، وتلك الحقيقة تختلف بعضها عن بعض بمقدار ما تختلف الصورة التي تبدو فيها (الحقيقة المطلقة) أمام الوعي.

فالفن بوصفه المرحلة الأولى هو أدنى الصور التى يُدرك فيها الخالد الأزلى وأقلها اكتمالاً، أما الصورة التى يُشكل فيها الدين فهى تأتى فى مرحلة أعلى تالية؛ لكن الفلسفة هي وحدها الصورة التامة المكتملة لإدراك المطلق.

وفضلاً عن ذلك، فما دام جوهر هذه المراحل كلها ليس إلا شيئاً واحداً فحسب، فإن علوها النسبي أو انخفاضها النسبي إنما يرجع في النهاية إلى الصورة التي تبدو فيها الحقيقة المطلقة أمام الوعي - كما سبق القول -

---

كان الدين موضع اهتمامه طوال حياته (وليس ذلك غريباً على رجل كان يعد نفسه في مطلع حياته ليكون قسيساً)، ولهذا نراه في عهد الشباب يلتمس في الدين حلاً للمشكلة التي شغلته منذ حداثة سنه؛ وهي مشكلة التوفيق بين الأضداد، فقد رأى أن الدين هو وحده القادر على كشف الوحدة الكامنة وراء هذه الأضداد، والدليل على هذا الرأي أنه كتب مجموعة من المقالات في العشرينات من عمره تحت عنوان: الكتابات اللاهوتية المبكرة.

انظر فى ذلك: د. إمام عبد الفتاح، المنهج الجدلي عند هيجل،

أيضاً:

Dickey, Laurence, Hegel on Religion and Philosophy, An essay on the Cambridge To Companion To Hegel, p. 301.

(١) ولتر ستيس، فلسفة هيجل،

فالدين يتضمن الحقيقة الأساسية التي تتضمنها الفلسفة، لكنه يعبر عنها على نحو أدنى من تعبير الفلسفة. ويُعرف "هيجل" الدين بأنه:

"تجل للمطلق في إطار الفكر، أو هو الحضور الحي لللامتناهي فى المتناهي"[١].

معنى هذا، أن الدين مرحلة ضرورية فى التطور الجدلى للروح، ووجوده ليس محض صدفة وليس وسيلة بشرية خالصة؛ وإنما هو عمل ضروري من أعمال العقل في العالم. وهو تجل ضروري (حقيقي وصحيح) للمطلق.

وكل من يتضمن بالضرورة ثلاث لحظات تقابل (على التوالي) لحظات الفكر الثلاث: -

لحظة الكلية، وهذه اللحظة هي الله أو العقل الكلي.

لحظة الجزئية، وهي لحظة انفصال العقل الكلي عن العقل الجزئي. فالعقل الإنساني يُدرك الله بوصفه موضوعاً خاصاً به، كما يدرك كذلك انفصاله واغترابه عن الله؛ وهذا الاغتراب والابتعاد عن الله يظهر على أنه خطيئة وبؤس.

لحظة الفردية، وتعبر هذه اللحظة عن عودة الجزئي إلى الكلي، وهي تعني أيضاً أن العقل الإنساني يسعى إلى إلغاء بعده وانفصاله عن الله ويكافح لكي يربط نفسه بالله أو لكى يتحد معه أو يتصالح معه. ويتمثل هذا في العبادة التي تعد العامل الأساسي فى أي دين[٢].

---

(١) انظر روجيه غارودي، فكر هيغل، ترجمة إلياس مرقص، دار الحقيقة، بيروت، الطبعة الثانية، ١٩٨٣، ص٢٣٤.

(٢) ولتر ستيس، المرجع السابق،

انظر أيضاً:

Smith, John, Philosophy of Religion, The Macmillian Company, New York, London, 1965, p. 103.

ومن هنا فإن الفكرة الهامة التي يعبر عنها الدين هي وحدة الله والإنسان، أي تلك التي تعني عودة العقل المتناهي المنعزل إلى الاتحاد مع الله في هوية واحدة. وهذا المضمون الديني هو مضمون الروح المطلق[١].

ومادام الدين - بصفة عامة - هو مرحلة ضرورية في التطور الجدلي للروح، فإنه يتجلى في ثلاث مراحل كبرى هي على النحو التالي: -

مرحلة الديانة الطبيعية، ويرى "هيجل" أن تعبير "الديانة الطبيعية" يدل على جميع الديانات التي لم تعترف بالروح على أنه الكائن الأسمى أو المطلق، وتميل إلى تأليه بعض الموضوعات الطبيعية؛ وتتسم بصفة عامة بالطابع الرمزي.

مرحلة الديانة الفردية الروحية، وترتفع هذه المرحلة عن كل تجسيد حسي إلى فكرة الإله الشخص.

مرحلة الديانة المطلقة أو "المسيحية" هي الديانة الوحيدة - كما يرى "هيجل" - التي تتفق تماماً مع فكرة الدين، وفيها يتحقق أيضاً الاتفاق بين الله والإنسان تحققاً كاملاً[٢].

---

(١) يرفض "هيجل" التوحيد بين فلسفته وبين مذهب وحدة الوجود أو شمول الألوهية Pantheism. فهذا المذهب الأخير يرى أن أي موضوع فردي (مثل هذا الحجر أو هذه الشجرة أو هذا الحيوان أو هذا الإنسان) هو الله. وذلك يعني أن هذه الأشياء هي بالفعل - على نحو ما هي عليه فى مباشريتها وجزئيتها - تتحد مع الله.
لكن الموقف الهيجلي يعارض هذا الرأي، لأن العقل الإنساني وتناهيه وجزئيته ليس هو الله بسبب مباشريته وتناهيه، بل يشعر (هذا العقل) أنه منفصل وبعيد؛ وتأتي الوحدة عن طريق إلغاء وحذف هذا التناهي وهذه المباشرة.
انظر: ولترسيتس، فلسفة هيجل،
أيضاً: د. زكريا إبراهيم، هيجل أو المثالية المطلقة، ص٤١١.

(٢) د. نازلي إسماعيل حسين، الشعب والتاريخ (هيجل)، دار المعارف بمصر، ص١٤٧.

مراجع الفصل الأول من الباب الخامس

- د. إمام عبد الفتاح، المنهج الجدلي عند هيجل.
- أيضاً: وليم كلى رايت، تاريخ الفلسفة الحديثة، ترجمة د. محمود سيد أحمد، ومراجعة د. إمام عبد الفتاح، المجلس الأعلى للثقافة، ٢٠٠١، ص٣٠١.
- د. نازلى إسماعيل حسين، الفلسفة الألمانية (نظرية العلم)، مكتبة الحرية الحديثة، ١٩٩٩، ص٢٥٩.
- نقلاً عن د. إمام عبد الفتاح، المرجع السابق.
- أيضاً:

Frederick C. Beiser, The Cambridge Companion To Hegel, Cambridge University press, 1993, p.3.

- د. نازلي إسماعيل حسين، المرجع السابق، ص٢٦٠.
- أيضاً:

Robert, B, Pippin, Hegel's Idealism, The Satisfactions of self-Consciousness, p. 24.

- انظر د. زكريا إبراهيم، هيجل أو المثالية المطلقة، مكتبة مصر، ١٩٧٠، ص٣٦.
- أيضا: د. عبد الرحمن بدوي، المثالية الألمانية، ص٨٠.
- المرجع السابق، ص٨٨.
- هيجل، موسوعة العلوم الفلسفية، ترجمة د. إمام عبد الفتاح،دار

التنوير / بيروت / لبنان.

- المرجع السابق، ص٨٠.
- انظر أيضاً:

Patrick, L, Gardiner, Nineteenth Century Philosophy, p. 61.

- ولتر ستيس، فلسفة هيجل، ترجمة د. إمام عبد الفتاح، دار التنوير / بيروت / لبنان.
- د. إمام عبد الفتاح، المنهج الجدلى عند هيجل، ص٢٠٥.

انظر أيضاً: God freyvesey, Idealism Past and Present, p. 141.

- د. إمام عبد الفتاح، المنهج الجدلي عند هيجل.

انظر أيضاً: God freyvesey, Idealism Past and Present, p. 141.

- د. عبد الرحمن بدوي، المرجع السابق، ص ص١٢٠ - ١٢١.
- انظر أيضاً:

Michael Forster, Hegel's Dialectical Method, an essay on the Cambridge Companion To Hegel, edited by Frederick C. Beiser, p. 130.

- ولتر ستيس، فلسفة هيجل.
- المرجع السابق، ص٤٣٥.

انظر أيضاً: Robert, B, Pippin, op. cit., p. 163.

- James Collins, A History of Modern European Philosophy, p.640.

- Mark, B, Okrent, Consciousness and Objective Spirit in Hegel's Phenomenology, Journal of the History of Philosophy, 1980, volume XVIII, p. 139.

- أيضاً: ولتر ستيس.

- Alan White, Absolute Knowledge, Hegle And the Problem of Metaphysic, Series in Continental Thought, vol. 4, Ohio University press, 1983, pp. xii.

- ولتر ستيس، فلسفة هيجل.
- انظر روجيه غارودي، فكر هيغل، ترجمة إلياس مرقص، دار الحقيقة، بيروت، الطبعة الثانية، ١٩٨٣، ص ٢٣٤.
- ولتر ستيس، المرجع السابق .
- انظر أيضاً:

Smith, John, Philosophy of Religion, The Macmillian Company, New York, London, 1965, p. 103.

- د. نازلي إسماعيل حسين، الشعب والتاريخ (هيجل)، دار المعارف بمصر، ص ١٤٧.

الفصل الثاني

مثالية برادلي

تمهيد

يعد تطور الفكر الفلسفي في ألمانيا بعد "الفلسفة الكانطية" من الموضوعات الهامة في تاريخ الفلسفة حيث ينقسم إلى ثلاث مراحل: المرحلة الأولى تبدأ مع "فشته" الذي ارتفع فوق الثنائية التي وضعها "كانط" بين الذات والموضوع حتى بلغ الوحدة الأصلية الموجودة في "الأنا الخالص". والأنا الخالص عنده هو الحقيقة الأولية التي ينبغي ألا نتجاوزها، أما "شلنج" فهو الذي اتخذ الخطوة الهامة والمرحلة الثانية بعد "فشته" فارتفعت فلسفته إلى مستوى أعلى من فلسفة "فشته" - على الرغم من أنها ترتبط بها ارتباطاً وثيقاً - فقد كان "فشته" لايزال واقعاً تحت تأثير الفلسفة الكانطية، أما "شلنج" فهو الفيلسوف الرومانتيكي الأصيل، إذ نجد عنده النبض الرومانتيكي الحي في محاولته الوصول إلى اللامتناهي عن طريق الحدس والرمزية بدلاً من الوصول إليه بالفكر النقدي.

واتجه "هيجل" - الذي يمثل المرحلة الأخيرة من مراحل تطور الفكر الفلسفي في ألمانيا - في نفس الاتجاه، واتفق مع "شلنج" في الاعتراف بالطبيعة، وأخذ على "فشته" نزعة الذاتية المطلقة التي تجعل كل حقيقة واقعية من خلق الذات ومنسوبة إليها، لكن "هيجل" كان يهتم بما هو عيني وما هو واقعي. وقد جمع في مركب واحد بين "فشته" و"شلنج" وجعل التناقض

والتعارض في صميم الطبيعة ذاتها وفي قلب الوجود نفسه، ثم وضع منهجاً واحداً يسير عليه العقل والطبيعة. فتفاعل العقل مع الطبيعة يعني الحياة الروحية للإنسان كما تتجلى في التاريخ[١].

على حين كانت هذه المراحل الثلاث للمثالية الألمانية متفقة مع "كانط" عندما اعتبرت أنه قدم للفلسفة خدمة جليلة حين أبرز الطابع المتناهي لمعرفة الفهم التي تقوم على الخبرة وحدها، وأطلق عليها اسم "الظاهر"، ولكنها اختلفت معه ورأت أنه أخطأ حين وقف عند وجهة النظر السلبية وحدها، وفصل بين هذه المعرفة وبين "الشيء في ذاته" بهوة لا يمكن عبورها.

وإذا كانت الإرادة والوعى عند "فشته" تمثل الأساس الذي ينبغي علينا أن ننظر إليه أولاً، فإن الأساس عند "شلنج" هو حدس الخبرة الجمالية. أما عند "هيجل" فيمثل عملية تتخذ أشكالاً مجردة للفكرة العينية التي يتضح من خلالها الروح الكلي أو المطلق ذاته[٢]. ومنذ ذلك الحين أصبحت الفلسفة الهيجلية ملء السمع والبصر، على الرغم مما نالها من انتقادات في كل مكان. ومن المتوقع أن تكون لها نفس الأهمية في الفلسفة المثالية في هذه الفترة. لكن كيف اتصل الفكر الإنجليزي، في القرن التاسع عشر بفلسفة "هيجل"؟

ولد "هيجل" في عام ١٧٧٠ وأصبح معروفاً ومشهوراً في ألمانيا منذ عام ١٨٠١ عندما نشر بحثاً بعنوان "الاختلاف بين "فشته" و"شلنج". وقد تم التنويه إليه في الأدب الإنجليزى بعد أن ذاعت شهرته في ألمانيا بفترة طويلة. ولم يظهر له أي عمل بعنوان فلسفي باللغة الإنجليزية إلا بعد ذلك بفترة أطول. وبعد أن تم ترجمة جزء من كتابه "المنطق" فلم يكن من السهل معرفة

(١) د. إمام عبد الفتاح، المنهج الجدلي عند هيجل.

(2) Muirhead, J. H, The Platonic Tradition in Anglo-Saxon Philosophy, Studies in the History of Idealism in England and America, London, Allen and Unwin, 1965, pp.147 – 8.

أي كلمة عن الفكر الألماني تفيد الباحثين. وهكذا، قبل أن يتأثر الفلاسفة الإنجليز بفلسفة "هيجل"، فإن الحركة الجديدة التي بدأت من فكرة السلب عند "شلنج" وانتهت بفكرة المطلق عند "هيجل" قد تم رفضها، وانقسمت المدرسة التي تأسست إلى أقسام عدة وظهر رد فعل عنيف ضد الاتجاه العقلي الذي يمثل هذه الحركة[1]. لكن هناك سؤال آخر يطرح نفسه علينا هو: تحت أي ظروف استطاع هذا الفكر الجديد أن يصل إلى إنجلترا؟

كانت إنجلترا على اتصال ضيق بالقارة الأوروبية فيما يخص مسائل السياسة والعلوم الطبيعية وحتى الأدب بصفة عامة، لكن كان يوجد - بجانب هذا كله - إرادة قوية للاهتمام بالحياة الفكرية والإطلاع على كافة المؤلفات الفلسفية سواء داخل نطاق إنجلترا أو خارجها. ومن بين هذه المؤلفات الهامة الإطلاع على فلسفة "كانط" - كما ذكرنا من قبل - فقد اطلع عديد من المفكرين - من أصحاب المدرسة الجديدة - على أكثر من مائة من الكتب والمقالات والأبحاث التي ظهرت عن فلسفة "كانط" في العشر سنوات الأولى من كتابه "نقد العقل الخالص" حيث اعتبره البعض الشخصية الرائدة في ألمانيا. ففي عام ١٧٩٥ ألقى "ف. ا. نيتش" F. A, Nitsch، الذي اهتم بـ"كانط" ودروسه في جامعة "كوينجسبرج"، محاضرة عامة فى لندن بعنوان "تحليل القدرات الذهنية" كما هي ثابتة في "نقد العقل الخالص" ونشر في العام التالي دراسة تمهيدية وعامة للمبادئ "الكانطية" التي تتعلق بالله والعالم والإنسان.

وظهرت في عام ١٧٩٨ عناصر "الفلسفة النقدية" قدمها ا. ف. ن. ويلش A. F. N, Wilich، ويتضمن هذا الكتاب وصفاً مرتباً ترتيباً زمنياً لثلاثين عمل من أعمال "كانط" بما في ذلك "نقد العقل الخالص"، وأربعة عشر من

---

(1) Ibid, p. 148.

أعماله الثانوية التي وضحت أيضاً فلسفته النقدية، والتي يتم ترجمتها عن الألمانية بواسطة "جون سكالتز" John Schaltze. وفي غضون هذه الفترة، وُجدت مقالة عن "كانط" في العدد الخامس الملحق للموسوعة البريطانية كتبها "جون كولكوهوم" John Colquhoum. ولم يوجد حتى عام ١٨١٩ أي ترجمة فعلية لأعمال "كانط". وفي العام نفسه نشر "جون ريتشاردسون" John Richardson "مقدمة لكل ميتافيزيقا مقبلة يمكن أن تصير علماً". وكذلك كتابات "كانط" في المنطق التي نشرت بعد وفاته.

إذن، أصبح اسم "كانط" معروفاً أثناء وجود فلسفة "كولردج"[(١)] و"كارليل" ومن خلالهما، واحتل مكاناً بارزاً في تاريخ الفلسفة وبذلك مهد الطريق لظهور فلسفة "هيجل" حيث ظهر اسمه في الأفق عندما ترجم "تيمنى مانما" Temme Monma لتاريخ الفلسفة، كذلك عُرف "هيجل" في إنجلترا من خلال الحركة المثالية الجديدة التي أطلق عليها أحياناً اسم "الكانطية الجديدة" Neo – Kantian، لكن أكثر الأوصاف شيوعاً عنها هي "الحركة الهيجلية الجديدة" Neo – Hegelian الذي يعتبر فرنسيس هربرت برادلي Francis Herbert Bradley من رواد هذه الحركة[(٢)].

(١) ترتبط المثالية الجديدة في إنجلترا في خصائصها العملية بالتطور الروحي الذي كان يمثله كل من "كولردج" و"كارليل" وآخرين، وكانوا يعبرون عن اتجاه أدبي أكثر من كونهم مفكرين. كما أن تطور الفن – في هذه الفترة – كان واعياً بمطالب الفكر أكثر من الفلسفة. فمن الملاحظ، أن الشعر والأدب بوجه عام قد هيأوا الجو الذهني لتلقي نظرة مثالية إلى العالم.

لمزيد من التفصيل راجع: د. أمل مبروك، مفهوم الحقيقة عند برادلي، رسالة دكتوراه، ص٤٨.

(2) Ibid, pp. 154 – 155.

حياته وأعماله

"برادلي" فيلسوف مثالي إنجليزي من أعظم أقطاب الحركة المثالية الإنجليزية التي ظهرت في النصف الثاني من القرن التاسع عشر. وهو فيلسوف من طراز خاص عاش التجربة الإنسانية وتأمل كل ما فيها من منظور خاص، إذ إنه تأمل تفاصيلها الكاملة فى علاقتها بالواقع الكلي الذيشتمل على كل حقيقة واقعة بهدف التوصل إلى نظرة ميتافيزيقية تشبع حاجة العقل، أى بهدف الوصول إلى الوحدة التي تنظم هذا الكل. ولذلك فإن المتأمل لفلسفته بصفة عامة – وعلى نحو ما صورتها مؤلفاته المختلفة – يتضح له مدى رغبته الشديدة ومدى الحاجة للإحاطة بكل جوانب المشكلة أو الموضوع الذي يتعرض له. وليس هذا بغريب على فيلسوف عاش حياة الناسك فلم يتزوج مثلاً، ولم تكن له علاقة إلا بأصدقاء قلائل، فقد عاش على استخلاص أفكاره وتأملها وكان اعتلال صحته هو الذي فرض عليه هذه العزلة(١).

وقد ولد في ٣٠ يناير عام ١٨٤٦ بمدينة "كلافم" Clapham ابناً لأحد رجال الدين هو "تشارلز برادلي" الواعظ الديني بإحدى المدارس الإنجيلية – وقد حققت عظاته انتشاراً وذيوعاً بسبب إصرارها على السمات العملية والتأملية للدين – وتلقى تعاليمه الأولى في "شلتنهام Cheltenham من عام ١٨٥٦ حتى عام ١٨٦١، وبعدئذ في"مالبوروف" Marlborongh من عام ١٨٦١ حتى عام ١٨٦٣. وفي عام ١٨٦٥ التحق بكلية الجامعة بأكسفورد. وفي عام ١٨٧٠ انتخب زميلاً في كلية مرتون Merton لمدة لا تنتهي إلا بالزواج، وبما أن "برادلي" لم يتزوج وكانت الزمالة لا تفرض عليه

(1) Richard Wollheim, F.H.Bradley, Penguin Books, LTD, Harmon dswozh, Middlesex, England, 1969, p. 15.

أن يقوم بالتدريس فظل في هذه الكلية طيلة حياته متفرغاً للتأليف وحده. وفي السنة التالية، أصابه التهاب شديد في كليته وظل بسبب هذا الداء الأليم مريضاً بقية حياته، ولذلك كرس كل جهوده للكتابة الفلسفية حتى توفي في ١٨ سبتمبر عام ١٩٢٤. وبعد وفاته بقليل حصل على "وسام الاستحقاق" من الدرجة الأولى The order of Merit وهو أعظم لقب يحصل عليه فيلسوف إنجليزي[١].

وأول مؤلفات "برادلي" -حسب التسلسل التاريخي- هو افتراضات التاريخ النقدي عام ١٨٧٤، وقد أعيد طبعه في "مجموعة المقالات". وفي هذا الكتاب يوضح فيه المبدأ الذي يمكن من خلاله تفلسف التاريخ ولهذا فهو جدير بالبحث والدراسة.

وثاني هذه المؤلفات هو "دراسات أخلاقية" ١٨٧٦ ثم "مذهب اللذة عند سد جويك" ١٨٧٧. وينقد "برادلي" في هذا الكتاب المذاهب الأخلاقية السائدة في عصره، أي مذاهب المنفعة واللذة التجريبية بصفة عامة من وجهة نظر هيجلية[٢].

أما كتاب "مبادئ المنطق" ١٨٨٣ فيمثل هجوماً على منطق التجريبيين، ويرجع تأثيره التاريخي إلى أنه قضى على رد الفعل القوي لمنطق "جون ستيوارت مل" واتباعه وعلى نزعتهم الحسية التجريبية. وأفضل ما يوصف به منطق "برادلي" هو أنه منطق ميتافيزيقي، بمعنى أن للمسلمات الميتافيزيقية

---

(1) The Encyclopedia of Philosophy, vol. 1 The Macmillan, Company and the Free Press, Paul Edwards editor in chief New York, London, 1967, pp. 359 – 363.
أيضاً: Richard Wollheim, op. cit., pp. 13 – 15.

(٢) رودلف ميتس، الفلسفة الإنجليزية في مائة عام، ترجمة د. فؤاد زكريا، مراجعة د. زكي نجيب محمود، دار النهضة العربية، القاهرة، ١٩٦٣، ص٤٠٣.

تأثيرها الفعال فيه، لكنه لا يناظر منطق "هيجل" والذي لا تربطه به إلا نقاط قليلة. فقد كتب في تصدير كتابه هذا يقول: -

"بالنسبة لـ "هيجل" أعتقد أنه فيلسوف عظيم لكن لا يمكنني أن أطلق على نفسي هيجلياً ولا يمكنني قول ما يبدو أنه مبدأه الرئيسي أو على الأقل جانب من هذا المبدأ"(١).

ويمثل كتابه الرئيسي "المظهر والحقيقة" ١٨٩٣ أهمية كبرى بين الأعمال الفلسفية الأخرى، فهو بحث ميتافيزيقي من الدرجة الأولى، رغم أنه وصف الميتافيزيقا في مقدمة هذا الكتاب بأنها: "البحث عن أسباب رديئة لما نعتقد به عن طريق الغريزة، غير أن البحث عن هذه الأسباب هو غريزة ليس أكثر"(٢).

إلا أن هذا لا يمنعه من الخوض فيها لأننا في حاجة إلى الميتافيزيقا لتنقذنا من سطحية المذهب المادي ومن قيوده الجامدة، يقول:

"إن هدف الميتافيزيقا هو تقديم نسق عقلاني للمبادئ الأولى، وفهم الكون لا بطريقة مفككة وإنما من حيث هو كل على نحو ما"(٣).

وأخيراً جاء كتاب "برادلي" "مقالات فيالحقيقة والواقع" عام ١٩١٤، الذي يمثل في الجانب الأكبر منه شروحاً وتعليقات لبعض آرائه الميتافيزيقية؛ وفي الجانب الآخر نقداً لبعض الآراء التي وردت مثل آراء "وليم جيمس" و"البرجماتية" بصفة عامة، وآراء "برتراندرسل".

---

(1) Bradley, Principles of Logic, Oxford University Press, London, 1923. p. x.

(2) Bradley, Appearance and Reality, A Metaphysical Essay, London, George Allen and Unwin, LTD seventh impression, 1920, p. XIV.

(3) Ibid, p. X.

ثم مجموعة المقالات ١٩٣٥ ويقع هذا الكتاب في مجلدين وتناول فيه موضوعات عديدة ومتفرقة.

علاقة برادلي بفلسفة هيجل

لقد اعترف "برادلي" في كتابه "دراسات أخلاقية" بدينه الكبير إلى "هيجل" باعتباره فيلسوفاً عظيماً ساهم في نهضة الفلسفة الألمانية آنذاك، لكنه كتب يقول: -

"يجب أن أذكر القارئ أنني أنا وحدي المسئول عما أقول"[1].

ولا شك أن ثمة اتفاقاً كبيراً بين فلسفة "برادلي" وفلسفة "هيجل" من جهة أنهما وقفا موقفاً مماثلاً من المشكلة التي أثارها "كانط" حين فصل بين عالم الظاهر وعالم الشيء في ذاته، فمن خلال تصور كل منهما للمطلق تم التغلب على هذه المشكلة. فقد جاء تصورهما للمطلق على أنه الكل أو الوحدة الشاملة لكل الحقائق.

وتتجلى النزعة الهيجلية بشكل واضح عند "برادلى" من خلال مفهومه عن "الجدل" على الرغم من أنه كان غير مهتم بالجدل الهيجلي بوصفه منهجاً فلسفياً دقيقاً للوصول إلى الحقيقة، إلا أننا نجده يطبقه ضمنياً في الانتقال من موقف إلى آخر. ويمكن تأكيد ذلك من خلال نظرة "برادلي" إلى العالم حيث يرسم صورة للعالم ذات ثلاثة مستويات:

١. عالم الشعور المباشر أو الخبرة المباشرة، وهي الخبرة السابقة على العلاقة أي على تكوين العلاقات بين الأشياء، وهذه الخبرة تشعر فيها بكل لا انقسام فيه ولا تنوع.

(1) Bradley, Ethical Studies, with an introduction by Richard Wollheim, Oxford University Press, 1962, p. 32.

٢. عالم الفكر الذي تسري فيه العلاقات وتكون الأشياء مجرد مظاهر فحسب وليست واقعاً.

٣. عالم الواقع أو المطلق الذي تعود فيه الوحدة والانسجام بين الأشـياء[1].

وهذا يذكرنا بالمراحل التي يكشف فيها العقل عن نفسه عند "هيجل". فالعقل يمر بمراحل في إدراكه للأشياء وفقاً لعلاقة الذات والموضوع، فالمرحلة الأولى تكون عادة إيجابية او مباشرة. والمرحلة الثانية سلب للأولى أو معارضة لها، أما المرحلة الثالثة فهي جمع بين المرحلتين السابقتين.

ولم يخرج "برادلي" عما انتهى إليه "هيجل" وإن كان هناك بعض الفروق بينهما فى تصور كل منهما لنقطة البدء التي ينطلق منها الروح الذاتي في طريق كمال ذاته، أو فى طريق تحقيق الذات الفردية بتعبير "برادلي". فبينما بدأ "هيجل" باليقين الحسي حيث حضور الموضوع - كما ذكرنا من قبل - حضوراً مباشراً أمام الذات، فإن "برادلي" قد بدأ بوحدة الشعور التي لا يميز فيها بين ذات وموضوع، ذات مدركة وموضوع قابل لأن يُدرك[2].

أما فيما يتعلق بـ "تجربة الوعي الذاتي، فقد ذهب "برادلي" إلى نفس المعنى تقريباً عندما عبر عن تجربة الذات الفردية بموضوعها وتجربة الكل الاجتماعي أي تجربة - المراكز المتناهية لهذا الكل أو مجموع أفراده.

وكل ما بينهما من فرق يتمثل في نقطة البداية التي تنطلق منها تجربة الذات الفردية - باعتبار أن ما يتحقق في الكل الاجتماعي إنما يتحقق من خلال

---

(1) A, I, M, The Social Philosophy of English Idealism, London, George Allen and Unwin, LTD, 1962, p. 165.

(2) Bradley, Essays on Truth and Reality, Oxford at the Clarendon, Press, 1914, p. 194.

فاعلية الذوات الفردية – إلى تحقيق المطلق أو الروح المطلق بتعبير "هيجل".

ويعتقد "هيجل" أنه من خلال هذه التجربة يكون الروح حاضراً بالنسبة لنا وتبقى أمام الوعي تجربة أخرى تكشف له عن ماهية الروح، وجوهره المطلق بوصفه حرية كاملة مستقلة عن الذوات. ومع ذلك فهي التي تحقق وحدتها، وعلى حد تعبيره أيضاً الأنا هو نحن، ونحن كأنا، ذلك هو الروح[١].

الترابط بوصفه معياراً للحقيقة

لا شك أن "إشكالية الحقيقة" من الإشكاليات التي اهتمت بها الفلسفة عبر عصورها المختلفة، ولذا فهي قديمة قدم الفكر الفلسفي ذاته؛ حتى أن بعض الفلاسفة قد ربطوا بين طبيعة الحقيقة بوصفها البحث عن الوجود وبين الحقيقة بوصفها موضوع الفلسفة.

ويتناول "برادلي" مفهوم الحقيقة الكلية أو الحقيقة النهائية التي هي حقيقة كاملة متقومة بذاتها لا تفتقر إلى ما يوضحها وهي باختصار "حقيقة المطلق".

حاول "برادلي" في بحثه عن الحقيقة أن يثبت أن الحقيقة ذاتها نسق مترابط ورأى أنه لا تأتي صحة معرفتنا بهذه الحقيقة إلا عن طريق ترابط مجموعة من الأحكام التى تعبر عن الواقع. معنى هذا، أن الترابط هو تعبير عن طبيعة الحقيقة ذاتها التي هي نسق فكري وهي أيضاً معيار للأحكام التي تصدر عن الفكر.

وللترابط بوصفه معياراً للحقيقة مظهران هما: الانسجام Harmony

---

(١) د. نازلي إسماعيل حسين، الفلسفة الألمانية (نظرية العلم)، ص٣١١.

والاشتمال Inclusiveness. فالانسجام يعني استبعاد أي تنافر بين عناصر النسق المترابط أما الاشتمال أو الشمول فيعني دخول أكبر عدد ممكن من العناصر في النسق. فالأشياء ترتبط بعضها ببعض في علاقات داخلية، بل أن العلاقات هي أساس فهمنا للأشياء، فالشيء تم فهمه من خلال مجموع العلاقات التي تربطه بالأشياء الأخرى. ولذلك، فإن حقيقة الشىء تعنى إدراكه فى علاقاته ببقية الأشياء وهذا هو معنى "الاشتمال" الذي يُستمد من علاقة العنصر بباقي العناصر التى تساهم معه في تكوين ذلك النسق المترابط[1].

ولهذا اهتم "برادلي" بتحديد معيار ميتافيزيقي يمكن من خلاله إثبات أن الواقع نسق مترابط ويعد أيضاً أساساً إيجابياً في مذهبه. وقد وجد هذا المعيار في فكرة عدم التناقض، بمعنى أن ما يتناقض ذاتياً لا يمكن أن يكون شيئاً حقيقياً. وفي معرض حديثه عن تمييز الحقيقة عن المظهر الذي يتصف بعدم الاتساق، رأى أنه لابد أن نغاير هذا التنافر بالاتساق. فقال: -

"معيارنا ينكر عدم الاتساق Inconsistency. ومن ثم يؤكد الاتساق. وإذا أمكننا تأكيد أن عدم الاتساق غير واقعى، فبالعقل يجب أن نأكد منطقياً أن الحقيقة متسقة. والتساؤل هنا هو بخصوص المعنى المعطى للاتساق"[2].

إذن، فالحقيقة - على نحو ما تعبر عن ذاتها فى الأحكام - تعاني من التناقض الذاتي، لأنها تنطوي في داخل ذاتها على ما يناقضها أي إلى شيء مغاير لها أو نقيض لها وموجود خارجها. لذلك فإن معنى سير الحقيقة في طريق كمالها، إنما هو سيرها في طريق كل ما تشير إليه داخل ذاتها وبحيث

(1) Halder, Hirolal, Neo – Hegelianism, London, Heath Cranton, LTD, 1927, p. 239.

(2) Bradley, Appearance and Reality, p. 139.

تصير هي وهو شيئاً واحداً. ومن ثم ينتفي ما تعانيه من تناقض ذاتي ويتحقق بذلك اتساقها الذاتي. وعلى هذا الأساس تعبر كل حقيقة – من حيث درجة حقيقتها – على مدى شمولها بكل ما تشير إليه ومدى ما تحققه من اتساق ذاتي نتيجة لهذا الشمول[1].

ومن هنا يرى "برادلي" أن معيار الترابط يسعى دائماً إلى هدف يحقق الفكر من خلاله غاية قصوى، وهذه الغاية هي المطلق. فالمطلق هو الأصل الذي تصدر عنه الحقيقة كما أنه الغاية التي تهدف إليه في سعيها نحو كمالها الأقصى. ولقد عبرت فلسفة "هيجل" أوضح تعبير عن نزوع المعرفة الدائم إلى المطلق الذي هو غاية نسعى إلى تحقيقها. فقد رأى "هيجل" أن الحقيقة هي الكل، وهذا الكل هو الماهية المطلقة والأساسية. فالحقيقة العليا هي المجموع التام لما يوجد والغاية النهائية له وهي الكل فى أعلى مظاهر تحقيقه أي الروح، وهذه الروح تتبدى جزئياً في مظاهر عديدة وتكشف عن نفسها في مجالات مختلفة، فهي المعنى الأساسي في كل ما يوجد.

درجات الحقيقة

لقد اهتم "برادلي" بفكرة "درجات الحقيقة" وذلك في معرض حديثه عن عالم المظهر الناقص الذي يسعى إلى اكتماله، فرأى أنه يوجد تمييز بين درجات أو مستويات تحدد تبعاً للقرب أو البعد عن المثل الأعلى الذي يضعه المطلق. وتُقاس درجات الحقيقة بمقدار درجة الواقعية اللازمة لدخول المظهر في نسق الواقع. فجميع الأشياء بالقياس إلى المطلق "نسبية" غير أن هناك درجات للنسبية، وبالتالي درجات من الواقعية. فالحقيقة لا تكون مطلقة كما

(1) Stewart, Candlish, The Truth about F. H. Bradley, Mind, edited by Simon Blackburn, published for the Mind Association by Oxford University Press, 1989, p. 337.

أن الخطأ لا يكون مطلقاً. فكل حقيقة تحتوي في داخلها على نوع من الخطأ، وكل خطأ بداخله حقيقة، فالخطأ كمظهر ليس إلا حقيقة جزئية فهو نقص في بناء الحقيقة. والخطأ والحقيقة يمثلان وجوداً فعلياً وكل ما في الأمر أن الفرق بينهما هو فرق في الدرجة وليس فرقاً في النوع، أي ليس الفرق بينهما فرقاً مطلقاً لأننا إذا تناولنا وجهة النظر هذه سنجد أنها تنطوي على افتراض وجود حقيقة مطلقة. ومثل هذه الحقيقة لا وجود لها وذلك لأن وجود الحقيقة مشروط ببقائها ناقصة تسعى إلى اكتمال ذاتها[1].

ومادامت كل حقيقة ناقصة هي خطأ بدرجة ما، فالخطأ - باعتبار أنه مظهر - يمثل حقيقة ما، وإن كانت أدنى درجات الحقيقة. وهنا تقاس درجة كل حقيقة من حقائق الأشياء بدرجة واقعيتها وبالقياس إلى الحقيقة الكاملة التي هي والواقع الكلي شيء واحد، أو هي التعبير الكامل عن الواقع.

حقيقة العالم

زعم الفلاسفة، منذ القدم، أن ما قد يظهر لنا من العالم ليس هو بحقيقة العالم، فهذا الذي يظهر منه متغير والحقيقة ينبغي أن تكون ثابتة، فنحن نرى الأشياء تظهر أمام أعيننا حيناً ثم تختفي. ولكن هل يمكن أن تكون حقيقة العالم هي هذه الظواهر العابرة التي لا تلبث أن توجد حتى تفنى؟ أم أن الوجود الحقيقي غير هذه الظواهر الزائلة؟ ذلك هو السؤال الرئيسي الذي حاول الفلاسفة الإجابة عليه منذ كانت الفلسفة.

وقد ظهرت التفرقة بين ما هو ظاهر وما هو حقيقي لأول مرة عند المدرسة الأيلية، إذ ذهب الأيليون - كما هو معروف - إلى التفرقة بين عالمين

---

(1) Bradley, Essays on Truth and Reality, p. 362.
انظر أيضاً: Stewart, Candlish, op. cit., p. 343.

هما: عالم الظاهر وعالم الحقيقة؛ ورأوا أن الحركة والتغير والصيرورة، وكذلك التعدد والكثرة تكون عالم الظاهر أي عالم الوهم، وأما الوحدة والكون فهما الصفتان الأساسيتان لعالم الحقيقة. وعالم الظاهر أو عالم الوهم هو ذلك العالم المألوف لدينا الذي نعرفه عن طريق آذاننا وأعيننا وأيدينا... إلخ. أعني عن طريق الحواس بصفة عامة. أما عالم الحقيقة أو الوجود الحقيقي فيعرف عن طريق العقل وحده ولا يمكن للحواس أن تعرفه ولا يمكن لنا أن نلمسه أو أن نراه أو نشعر به، لكننا نصل إليه بالفكر وحده أي بالعقل فحسب[١].

وتكمن مثالية "سقراط" في قوله بأن المعرفة هى معرفة المبادئ الثابتة التي توجد خلف الظواهر المتغيرة، فالعلم عنده هو البحث عن الكل وراء جزئياته، لأن ما يتغير لا يكون علماً بالمعنى الدقيق لهذه الكلمة. إن العلم لابد أن يتصف باليقين الذي لا يزعزعه اختلاف الناس ولا اختلاف العصور، صحيح أن "سقراط" كان دائم البحث عن تعريفات للمفاهيم الأخلاقية الشائعة: كالتقوى والعدالة والخير والشجاعة والفضيلة. وما إلى ذلك لكن هذا لا يغير من الأمر شيئاً، فما يهمنا هو أن عالم الأخلاق عنده انشطر نصفين: عالم ظاهر هو ما نراه من سلوك جزئى متغير، ثم عالم الحقيقة الذي يكمن وراء هذه الجزئيات وهو ساكن ثابت لا يتغير.

وهذه الفكرة واضحة عند "أفلاطون" الذي كان يعتقد أن عالم الحس هو عالم التغير ولهذا فهو غير حقيقى لأن الحقيقة أبدية ساكنة لا تتغير. كما كان يقول الأيليون، وهي كلية لأنها تقوم على أساس الماهيات الثابتة كما كان يقول "سقراط"[٢].

---

(١) د. إمام عبد الفتاح، مدخل إلى الفلسفة، مؤسسة دار الكتب للطباعة والنشر والتوزيع، الكويت، ١٩٩٣، ص٢٥٥.

(٢) د. عبد الرحمن بدوي، أفلاطون، وكالة المطبوعات - الكويت ودار القلم بيروت، لبنان، ١٩٧٩، ص ١٤٦.

ومعنى ذلك، أن المعرفة لا تستمد من الحواس التي تعطينا عالم الظواهر أو عالم التغير، وإنما يكونها العقل وحده الذي يصل بنا إلى عالم المثل. ولقد تأثر "أفلاطون" في نظريته عن المعرفة برأى أستاذه "سقراط" الذي كان يبحث عن التصورات الكلية في عالم الأخلاق. لكن "أفلاطون" سار أبعد من أستاذه فبحث عن التصورات العقلية التي تفسر الموجودات جميعاً والتى تعتبر الأساس المطلق أو الحقيقة النهائية للعالم كله. وقد رأى أن هذه الحقيقة النهائية هي "المثل". ومثال الشيء هو الطبيعة العامة الأساسية والمشتركة بين جزئيات هذا الشيء، وهذه الطبيعة العامة هي الأصل الأساسي وهي خالدة وأبدية وتقع في عالم بعيد عن الزمان والمكان هو عالم المثل.

وجاء "كانط" فقسم العالم إلى قسمين: عالم الظاهر وعالم الشيء في ذاته، فهناك الظواهر أو الأشياء على نحو ما تبدو لنا، ثم هناك الأشياء كما هي في ذاتها – وليست تلك القسمة خاصة بالعالم ككل فحسب، وإنما كل شيء من أشياء العالم له ظاهر وباطن أو مظهر وحقيقة.

أما "برادلي" فقد سعى إلى النظر إلى العالم ككل، وفي سبيل ذلك بين لنا أن النظرة إلى العالم باعتباره مؤلفاً من موضوعات منفصلة، نظرة متناقضة تماماً. ذلك أن العالم واحد والواقع الحقيقي واحد، فالعالم ليس فيه موضوعات منفصلة عن بعضها البعض وكل ما يبدو في الظاهر من اختلافات مآله إلى الزوال.

ولقد عبر من خلال كتابه "المظهر والحقيقة" عن هذه المسألة أدق تعبير، فنجده يقسم الكتاب إلى قسمين: الأول في "المظهر" والثاني في "الحقيقة". ويُعرف المظهر بأنه ليس الظاهري سواء فهمنا هذا الظاهري على أنه معطى في الوعي أو أنه مقابل "الشيء في ذاته". والمظهر ليس مجالاً معيناً للوجود أو الفكر يتميز عن أي مجال آخر، فربما يكون كل هذه الأشياء معاً. ولكنه

هو الشيء الذي نكون أمامه كلما ظهر لنا تعارض بين الكيان الموجود وبين الشيء الذى هو موضوع الفكر، وكلما كان الفكر تغمره المتناقضات ولا يدرك إلا جزء بدلاً من الكل، وكثرة بدلاً من الوحدة والنسبي بدلاً من المطلق. أما "الحقيقة" فهي ما يقابل المظهر من جميع النواحي، إنها تخلو من التناقض وهي وحدة كلية واستقرار وانسجام. إنها تشمل كل شيء وهي حقيقة كاملة، إنها باختصار هي "المطلق". وعلى ذلك كتب "برادلي" يقول، بصدد علاقة المظهر بالحقيقة: -

"إن العلاقة الإيجابية لكل مظهر بوصفه عرضياً للحقيقة وحضور الحقيقة وسط مظاهره بدرجات مختلفة وبقيم متفاوتة، هذه الحقيقة المزدوجة نجدها محوراً للفلسفة"(١).

(1) Bradley, Appearance and Reality, p. 551.

مراجع الفصل الثانى من الباب الخامس

- د. إمام عبد الفتاح، المنهج الجدلي عند هيجل.
- Muirhead, J. H, The Platonic Tradition in Anglo-Saxon Philosophy, Studies in the History of Idealism in England and America, London, Allen and Unwin, 1965, pp.147 – 8.
- Ibid, p. 148.
- Ibid, pp. 154 – 155.
- Richard Wollheim, F.H.Bradley, Penguin Books, LTD, Harmon dswozh, Middlesex, England, 1969, p. 15.
- The Encyclopedia of Philosophy, vol. 1 The Macmillan, Company and the Free Press, Paul Edwards editor in chief New York, London, 1967, pp. 359 – 363.
- أيضاً: Richard Wollheim, op. cit., pp. 13 – 15.
- رودلف ميتس، الفلسفة الإنجليزية في مائة عام، ترجمة د. فؤاد زكريا، مراجعة د. زكي نجيب محمود، دار النهضة العربية، القاهرة، ١٩٦٣، ص٤٠٣.
- Bradley, Principles of Logic, Oxford University Press, London, 1923. p. x.
- Bradley, Appearance and Reality, A Metaphysical Essay, London, George Allen and Unwin, LTD seventh impression, 1920, p. XIV.
- Ibid, p. X.
- Bradley, Ethical Studies, with an introduction by

Richard Wollheim, Oxford University Press, 1962, p. 32.

- A, I, M, The Social Philosophy of English Idealism, London, George Allen and Unwin, LTD, 1962, p. 165.
- Bradley, Essays on Truth and Reality, Oxford at the Clarendon, Press, 1914, p. 194.
- د. نازلي إسماعيل حسين، الفلسفة الألمانية (نظرية العلم)، ص ٣١١.
- Halder, Hirolal, Neo – Hegelianism, London, Heath Cranton, LTD, 1927, p. 239.
- Bradley, Appearance and Reality, p. 139.
- Stewart, Candlish, The Truth about F. H. Bradley, Mind, edited by Simon Blackburn, published for the Mind Association by Oxford University Press, 1989, p. 337.
- Bradley, Essays on Truth and Reality, p. 362.
- انظر أيضاً: Stewart, Candlish, op. cit., p. 343.
- د. إمام عبد الفتاح، مدخل إلى الفلسفة، مؤسسة دار الكتب للطباعة والنشر والتوزيع، الكويت، ١٩٩٣، ص ٢٥٥.
- د. عبد الرحمن بدوي، أفلاطون، وكالة المطبوعات – الكويت ودار القلم بيروت، لبنان، ١٩٧٩، ص ١٤٦.
- Bradley, Appearance and Reality, p. 551.

الفصل الثالث

مثالية بوزانكت

تمهيد

لقد كان تأثير "برادلي" من القوة بحيث لم يكد يفلت منه أي مفكر هام، ويمتد هذا التأثير في جميع أطراف الفلسفة الإنجليزية المعاصرة آنذاك. فهو ظاهر في أتباعه وخصومه على حد سواء، ومن بين أقرب الأتباع نجد "برنارد بوزانكت" Bernard Bosanquet الذي كان يدين لـ "برادلي" بالكثير من الكتابات الأولى، وتمثل فلسفته إعادة بناء مستقلة وتوسعاً وتطبيقاً لتعاليم "برادلي" الفلسفية. ونستطيع أن نقول، إنه أعاد مذهب "برادلي" إلى نقطة بدايته الهيجلية الأولى، فقد وسع من نظريته إلى العالم على أساس أوسع كثيراً؛ وطبقها وعرضها بكل ما فيها من نواح مثمرة في جميع فروع الفلسفة[1].

وفي مجال المنطق، فقد تأثر "بوزانكت" بـ "برادلي" في رأيه أن الحكم هو الصورة المنطقية الأولى والأساسية. فالحكم معنى يكون كلاً عضوياً وبالتالي لا يمكن فهمه إلا في ضوء الوحدة الوظيفية لأجزائه، وعلى هذا الأساس، فالحقيقة لا توجد إلا في نسق بحيث تكون علامتها المميزة هي "الترابط" أي التوافق في ارتباط جميع الأجزاء في كل منظم، بحيث يبدو في النهاية على

(1) A. C. Ewing, The Idealist Tradition, From Berkeley to Blanshard, The Free Press, 1957, p. 153.

صورة نسق متكامل، يصل من خلاله إلى المثل الأعلى أي المطلق[١].

والمطلق عند "بوزانكت" لا يختلف كثيراً عن المطلق عند "برادلي" فهو المثل الأعلى الذي نصبو إليه، وهو النجم الذي يهدينا فى الارتقاء بطبيعتنا؛ وهو الوحدة العليا التي تشمل الخاص، والعام، والطبيعي، والروحي، والضرورة، والحرية. هذه الوحدة هي التي تتطلع إليها الميتافيزيقا. لكن نقطة الخلاف الرئيسية التي كانت موضع نقد، والتي لم تكن مقبولة لدى المثالية (وبصفة خاصة مثالية "كيرد" و"جونس") هي فكرة التقابل بين الواحدية والثنائية. صحيح أن الموقف الذى اتخذه "برادلي" ومن بعده "بوزانكت" يمكن أن يُوصف بأنه واحدي بمعنى ما، ولكنه بدا موقفاً ثنائياً واضحاً (من وجهة نظر أولئك الذين يمضون في اتجاه الوحدة إلى حد استخلاص أبعد نتائجها). وهذه الثنائية مثل: ثنائية المظهر والحقيقة، والمتناهي واللامتناهي، والنسبي والمطلق.

حياته وأعماله

ولد "بوزانكت" في مدينة "روك هول" Rock Hall بالقرب من لندن في ١٤ يونيو عام ١٨٤٨، وكان أبوه قسيساً ومن أسرة بروتستانتينية لجأت إلى إنجلترا. درس في جامعة أكسفورد وكان من أساتذته الفيلسوف الإنجليزي "توماس هل جرين"[٢]. وعين بعد تخرجه في جامعة أكسفورد من عام

(١) رودلف متيس، الفلسفة الإنجليزية في مائة عام، ص٤٣٣.
أيضاً: Haldar, Hiralal, Neo – Hegelianism, p. 258.

(٢) كان "جرين في مقدمة الفلاسفة المثاليين الذين حملوا على مذهب التجريبيين ونظرية التطور ومن أكبر العوامل على ظهور فلسفته أمران: أولهما سلبي، وهو مقته الشديد لذلك النوع من الفلسفة الذي اعتاد الناس – إلى عهده – أن يعتبروه مثالاً للفلسفة الإنجليزية. وثانيهما إيجابي، وهو أنه حذا حذو الفلاسفة المثاليين من الألمان مثل "كانط" و"هيجل" مما دعا إلى وصف فلسفته بحق بـ "الكانطية

١٨٧١ حتى عام ١٨٨١. ثم انتقل إلى لندن فى عام ١٨٨١ حيث أنشأ جمعية لندن الأخلاقية، ثم قام بتدريس الفلسفة في جامعة "سانت أندرو" من عام ١٩٠٣ حتى عام ١٩٠٨ (١).

وكانت بداية إنتاجه الفلسفي بحث نشر ضمن مجلد مهدى إلى ذكرى الفيلسوف "جرين" وعنوانه: "المنطق بوصفه علماً للمعرفة" وتلاه كتاب بعنوان "المعرفة والواقع" نشر في لندن عام ١٨٨٥، وفي هذا الكتاب ينقد كتاب "برادلي" "مبادئ المنطق. وفي عام ١٨٨٨ نشر كتابه الرئيسي في المنطق ويقع في مجلدين. أما في الأخلاق فقد أصدر عام ١٨٩٧ كتاب "سيكولوجية الذات الأخلاقية" وعام ١٩١٢ كتاب "مبادئ الفردية والقيمة" وعام ١٩١٣ "قيمة الفرد ومصيره"(٢).

أما في ميدان علم الجمال، فإنه:

١ - ترجم مقدمة كتاب هيجل في علم الجمال، وذلك في عام ١٨٩٦.

٢- ألف كتاب في تاريخ علم الجمال عام ١٨٩٢.

وفي عام ١٩٢٠ أصدر كتابين الأول "عن الدين وماهيته" وبين فيه جوهر الاعتقاد وأسماه "ما هو الدين" أما الكتاب الثانى فيعتبر خاتمة أبحاثه في المنطق وهو "التضمن والاستدلال التسلسلي" وقد ذهب فى هذا الكتاب إلى أن الاستدلال الذي يجب أن نأخذ به هو الاستدلال النسقي الذي تترابط

الجديدة" أو "الهيجلية الجديدة"

لمزيد من التفصيل انظر: د. أمل مبروك، مفهوم الحقيقة عند برادلي، رسالة دكتوراه، ص٦١ وما بعدها.

(١) د. عبد الرحمن بدوي، موسوعة الفلسفة، الجزء الأول، ص٣٧٦.

(٢)د. علي عبد المعطي، بوزانكت قمة المثالية في إنجلترا، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٧٣، ص٦٣.

انظر أيضاً: A. C. Ewing, op. cit., p. 157.

خلاله كل الأحكام وكل الخبرات في وحدة مترابطة، وليس الاستدلال التسلسلي الذي ينظر إلى الأحكام نظرة تحليلية تقسم وحدة الفكر إلى قضايا منفصلة مبعثرة.

وتأكيداً لاتجاهه الواحدي نجده يوفق بين الآراء والفلسفات المتعارضة في كتاب بعنوان: "تقابل الأضداد في الفلسفة المعاصرة" نشر عام ١٩٢١. كما نشر أيضاً كتاب: "المثل العليا الاجتماعية والدولية" و"ثلاثة فصول في طبيعة الذهن"، كما نشر له "مويرهيد" مقالة عن "الحياة والفلسفة" عام ١٩٢٢، وهذه المقالة يبين فيها تأثير الأحداث العميقة في حياته على تأسيس وإقامة نسقه الفلسفي وبنائه الميتافيزيقي. وفي عام ١٩٢٣ توفي "بوزانكت" في لندن بعد أن شارك في الحياة الاجتماعية، وساهم بكتبه المثالية في الجانبين الفكري والتطبيقي[١].

المنطق ونظرية المعرفة

يذهب "بوزانكت" إلى أن المنطق يرتبط ارتباطاً وثيقاً بالمعرفة، ومن أجل هذا يبين في كتابيه "أسس المنطق" و"المنطق أو مورفولوجيا المعرفة" هذه العلاقة الوثيقة. فيذهب في كتابه "أسس المنطق" إلى:

""أن المعرفة هي الحكم الذي يوجد بين تفسيرنا التركيبي للشيء وبين الحقيقة التي يدل عليها إدراكنا للشيء"[٢].

بل يذهب فى مقدمة كتابه "المنطق أو مورفولوجيا المعرفة" إلى:

(١) رودلف متيس، المرجع السابق، ص٦٤.
أيضاً: د. علي عبد المعطي، المرجع السابق، ص٦٤.

(2) Bosanquet, The Essential of Logic, Lecture 11, Oxford, at the Clarendon, press, 1923, p. 29.

""إنني بإعطائي هذا العنوان "مورفولوجيا المعرفة" إنما أقصد أن أشير إلى الدراسة غير المتحيزة للحكم والاستدلال خلال صور عديدة يمكن أن نتعقبها بسهولة""[١].

وعلى ذلك فالمقصود من هذا العنوان الفرعي هو عرض لنمو الأشكال المنطقية وارتباطها الباطن، وكان هذا خروجاً منه على طريقة الاكتفاء بالتعداد والتصنيف التي يتبعها علماء المنطق الصوري، فقد كان منذ البداية مهتماً بحركة الفكر المنطقي وعلاقته الأساسية بالنسق. ولم يكن التفكير في نظره أفعالاً ذاتية وإنما رأى أنه يدين بطابعه المميز لإشارته إلى المجال الموضوعي للأشياء، وهو المجال المستقل عن هذه الأفعال؛ فهو يدرك الحقيقة ويصبح هو وإياها شيئاً واحداً[٢].

وهكذا، فإن للمنطق نفس مضمون الميتافيزيقا، وأن عبارة "هيجل" القائلة "إن الحقيقة هي الكل"، لتصح على الأول مثلما تصح على الثانية. هذه الفكرة تنتشر في جميع أفكار "بوزانكت". فالحقيقة لا تكون إلا في "نسق" بحيث إن علاقتها المميزة هي "الترابط" Coherence أى التوافق في ارتباط جميع الأجزاء في كل منظم، لا في التطابق الخارجي بين الفكر والواقع - كما تقول نظرية التطابق[٣] والوقائع الخالصة لا تكون لها واقعية ولا حقيقة حتى ترتبط مع وقائع أخرى وتدرك مكانها في ترتيب الكل.

والصورة المنطقية الأولى والأساسية عند "بوزانكت" - كما هي عند

(1) Bosanquet, Logic or Morphology of Knowledge, Oxford University press, 1920, p. 1.

(٢) رودلف متيس، الفلسفة الإنجليزية في مائة عام، ص٤٣٢.

(٣) نظرية التطابق هي مطابقة الفكر للواقع الخارجي، ففي معظم التعبيرات الشائعة نجد أن وصف أي قول بأنه صحيح يعني أنه يطابق "ما يقع بالفعل" وأنه تعبير صحيح "عما يحدث في الواقع".

"برادلي" - هي "الحكم" لا التصور، إذ ليس للتصور مكان في التفكير الفعلي إلا بوصفه جزءاً عضوياً من حكم ما. فالحكم معنى يكون كلاً عضوياً، وبالتالي لا يمكن فهمه إلا في ضوء الوحدة الوظيفية لأجزائه، أما إذا أخذنا تعدد هذه الأجزاء ونحللها، كان ذلك تمزيقاً لنسيجها الحي. وكل فعل للحكم يشير إلى واقع خارج هذا الفعل ذاته. وقد رأى "بوزانكت" أن حكم الإدراك الحسي المألوف يعد تعبيراً جزئياً عن الواقع، أما الحكم الكامل فلن يكون أقل من تأكيد الواقع كله في أعم صورة له.

لذلك، فإن الواقع - بما هو كذلك - هو، في آخر الأمر، الموضوع المميز لكل حكم صحيح، وفي كل حكم تُفترض مقدماً كلية الأشياء بطريقة أو بأخرى على الدوام حتى ولو كنا لا ندركها في عملية الحكم إلا بطريقة جزئية[١].

ويتضح نقص المنطق الصوري الاستقرائي الذي قال به التجريبيون على السواء، إذا ما قيسا بالفكرة التي ترى المنطق متوقفاً على "النسق" وعاملاً يدخل في تركيب الواقع. ويزداد ذلك وضوحاً في فكرة "الاستدلال" عند "بوزانكت"، وهي الفكرة التي يعرضها في كتابه "المنطق"، كما يقدم لها عرضاً مستفيضاً فى بحثه "التضمن والاستدلال التسلسلي" فهو هنا يميز بين نوعين ممكنين للاستقراء: التسلسلي والنسقي. فالقياس - الذي هو أصدق ممثل لكل أنواع الاستنباط - يسير تبعاً للنوع الأول، فهو يربط محمولاً بموضوع ويأخذ النتيجة على أنها موضوع جديد ويربط بها محمولاً آخر وهكذا يسير على شكل متسلسل. ومعظم الاستدلالات المسماة بالاستقرائية تسير على النمط نفسه. أما النوع الآخر - الذي يفضله "بوزانكت" - فهو الاستدلال

---

(١) المرجع السابق، ص٤٣٣.

انظر أيضاً: Haldar, Hiralal, op. cit., p. 273.

النسقي أي تضمنياً بدلاً من التسلسلي، بحيث يكون التضمن هو تشابك الأجزاء في كل نسقي سابق عليها يوجه العملية الاستدلالية كلها ويتغلغل فيها نتيجة لصفة السبق هذه. ففي كل استدلال حقيقي، سواء أكان ذلك في التفكير العلمي أم في التفكير اليومي، استعراض نسق من الوقائع بنسق أكبر للواقع، ويظهر المتضمنات بطريق مباشر أو غير مباشر، وكلما كانت ارتباطات النسق في أي فرع للمعرفة أكمل وأشمل، كانت تلك المعرفة أرفع[1].

الأخلاق والسياسة

في ميدان الأخلاق والسياسة، كان "بوزانكت" يسلك نفس الطريق المثالي الذي سار فيه "أفلاطون" و"أرسطو" و"روسو" و"هيجل". فقد كان "بوزانكت" أول مفكر في إنجلترا يقوم بعملية إحياء حقيقية لفكرة "الدولة" كما تصورها "هيجل"، في مقابل النظريات القومية الليبرالية عند "بنتام" و"جون ستيوارت مل" و"هربرت سبنسر".

والمشكلة الأساسية هي علاقة الفرد بالمجتمع، وهي المشكلة التي سرعان ما أصبحت جزءاً من المشكلة الميتافيزيقية العامة "مشكلة علاقة الجزء بالكل". فالفرد المنعزل الذي اتخذت منه جميع النظريات السياسية الإنجليزية تقريباً نقطة بداية لها، لا يمكن أن يكون هو الفرد الذي نعرفه في المجتمع أو الدولة والذي نهتم به في هذا الفرع من الفلسفة، كذلك لابد أن يكون هناك خطأ فى الافتراض القائل إن الناس بطبيعتهم أفراد من هذا النوع، ينعزل بعضهم عن البعض، أو حتى يعارض بعضهم البعض، ولا يجتمعون سوياً في مجتمع إلا في مرحلة متأخرة وبطريقة مصطنعة. فلقد خطا "روسو" خطوة هائلة

(1) A. C. Ewing, The Idealist Tradition, p. 163.

إلى الأمام، واستبقت النظرية المثالية في الدولة بتمييزه بين "إرادة الجميع" و"الإرادة العامة". فالأولى لا تعدو أن تكون مجموع الإرادات الخاصة، بينما الثانية تتضمن فكرة الوحدة العضوية[1].

ويوضح "بوزانكت" هذا التميز فيضرب لنا مثلاً: هو التفرقة بين "الحشد" الذي اجتمع كيفما اتفق، و"الجيش المنظم". فليس بين أفراد النوع الأول ما يشتركون فيه إلا تجمعهم سوياً، أما أفراد النوع الثاني فيجمعهم تنظيم يتحدد فيه الأفراد تبعاً لكل منظم يتغلغل ويحيا فيهم. وعندما تتغلغل في الفرد - على هذا النحو - الإرادة العامة يتخلص من عزلته ولا يعود مفككاً منفصلاً عن غيره، ويرتفع إلى مستوى أعلى ويبلغ فرديته الأصلية التي تنتمي إلى ذات تربطها بالكل الجماعي رابطة عضوية. وبهذه النظرة العميقة إلى الفردية حطم "بوزانكت" أساس النزعة الفردية في النظرية التجريبية في الدولة.

---

(١) د. عبد الرحمن بدوي، موسوعة الفلسفة، ص٣٧٧.
أيضاً: رودلف متيس، المرجع السابق، ص ص٤٣٥ - ٤٣٦.

مراجع الفصل الثالث من الباب الخامس

- A. C. Ewing, The Idealist Tradition, From Berkeley to Blanshard, The Free Press, 1957, p. 153.
- رودلف متيس، الفلسفة الإنجليزية في مائة عام، ص٤٣٣ .

أيضاً: Haldar, Hiralal, Neo – Hegelianism, p. 258.

- د. عبد الرحمن بدوي، موسوعة الفلسفة، الجزء الأول، ص٣٧٦.
- د. علي عبد المعطي، بوزانكت قمة المثالية في إنجلترا، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٧٣، ص٦٣.
- انظر أيضاً: A. C. Ewing, op. cit., p. ١٥٧.
- رودلف متيس، المرجع السابق، ص٦٤.
- أيضاً: د. علي عبد المعطي، المرجع السابق، ص٦٤.
- Bosanquet, The Essential of Logic, Lecture 11, Oxford, at the Clarendon, press, 1923, p. 29.
- Bosanquet, Logic or Morphology of Knowledge, Oxford University press, 1920, p. 1.
- رودلف متيس، الفلسفة الإنجليزية في مائة عام، ص٤٣٢ .
- المرجع السابق، ص٤٣٣ .

انظر أيضاً: Haldar, Hiralal, op. cit., p. 273.

- A. C. Ewing, The Idealist Tradition, p. 163.
- د. عبد الرحمن بدوي، موسوعة الفلسفة، ص٣٧٧.
- أيضاً: رودلف متيس، المرجع السابق، ص ص٤٣٥ – ٤٣٦ .

الباب السادس

فلســـفة الحيـــاة

الفصل الأول: شوبنهور

الفصل الثاني: نيتشه

الفصل الثالث: برجسون

الفصل الأول

شوبنهور

تمهيد

يمثل "شوبنهور" علامة بارزة في تاريخ الفلسفة الغربية، ذلك أنه كان أول فيلسوف غربي يركز على "الإرادة" لا على العقل"، كما أنه كان أول من اتجه من الفلاسفة الغربيين إلى الشرق وبخاصة إلى الهند ومذهبها البوذي، والتى بدأت تُعرف في أوروبا في مستهل القرن التاسع عشر[1]. وذلك لاستلهام فلسفته الميتافيزيقية والأخلاقية التي تكاد تكون قائمة أساساً على فكرة "النرفانا"[2].

---

(١) في عامي ١٨٠٢ و١٨٠٤ نشر "انكتيل ديبرون" مجلدين جمع فيهما خمسين "أوبانيشاد" أحضرها من الهند في نصها الفارسي مع ترجمة إلى اللاتينية.

(٢) النرفانا كلمة سنسكريتية تعني حرفياً ""الانطفاء" أو "الخمود" أو "الفناء الصوفي" وهي حرفياً تعني "لا نفس" – وهي الهدف الأسمى من التأمل في الفكر الديني الهندي، وهي حالة الاستنارة والتحرر في الديانة البوذية. ويرى بعض الكتاب أن "النرفانا" هي انعدام فكرة "الأنا كجوهر"، وكذلك انعدام جميع الرغبات التي تنشأ من هذا التصور الخاطئ للذات. غير أن مثل هذا الفهم لـ "النرفانا" لا يعطينا سوى الجانب السلبي من النظرية. أما جانبها الإيجابي فهو يعتمد على الحب الكلي والتعاطف الشامل (أو ما يسمى كارونا Karuna) لجميع الموجودات، وهذان الجانبان في "النرفانا": السلبي المتمثل في تحطيم الانفعالات الشريرة، والإيجابي الذي يعني ممارسة التعاطف – يكمل الواحد منهما الآخر، انظر في ذلك: د. إمام عبد الفتاح، مُعجم ديانات وأساطير العالم، مكتبة مدبولي، القاهرة، المجلد الثالث، ص٣١.

وإذا بحثنا عن نقطة البداية في فلسفة "شوبنهور" وجدناها تنبع من داخل الفرد أو باطن الذات، حيث يرى أنه لكي نصل إلى ماهية الأشياء يجب ألا نبدأ من الخارج، وإنما من الفرد الذي يعد وحده الوجود الحقيقي.

ولكن كيف كان الفرد نقطة بداية في فلسفة "شوبنهور"؟ . استطاع "شوبنهور" أن يرى في الفرد وجهين، تمثل presentation وإرادة will، تمثل إذا نظرنا إليه من الخارج، وإرادة إذا نظرنا عليه من الداخل. وهذه النظرة يمكن أن ينظر بها كل فرد إلى نفسه على حدة، ولا يستطيع أن يشعر بها شعوراً واضحاً إلا في نفسه فحسب[1].

وتسعى فلسفة "شوبنهور" إلى خلاص الإنسان وذلك بدرجتين، الخلاص بالفن أي تأمل الكون والحياة تأملاً نزيهاً خالياً من الغرض أو شوائب الإرادة، ثم الخلاص بالزهد الذي يسحق الإرادة مصدر الشرور في هذا العالم.

حياته وأعماله

ولد "أرثور شوبنهور" Arthur Schopenhauer في ٢٢ فبراير عام ١٧٨٨ بمدينة "دانتسج" من والد كبير الثراء، كان صاحب مصرف في هذه المدينة، يمتاز بحدة الطبع واستقلال الشخصية وحب الحرية، ووالدته هي"حنة شوبنهور" ابنة أحد الأثرياء وعُرفت كاتبة مشهورة، ألفت قصصاً وكانت ذكية غزيرة المادة، حسنة التصرف في الحديث.

نشأ "شوبنهور" في جو مشبع بروح العمل وكسب المال، وعلى الرغم من أنه هجر حياة التجارة التي دفعه والده إليها، فقد تركت أثرها في نفسه

---

(١) فؤاد كامل، الفرد في فلسفة شوبنهور، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٩١، ص١٠.

وطبعت نظرته إلى الحياة بطابع الواقعية في التفكير ومعرفة بطبيعة الناس، ومات والده منتحراً على الأرجح عام ١٨٠٥ [١].

وبعد وفاة الأب، غادرت الأسرة المدينة إلى "فيمار"، وهناك استأنفت والدته ناديها الأدبي الذي كان يضم نخبة من الأدباء والفنانين الممتازين وبعض السياسيين. وبلغ النادي أوج شهرته بفضل "جوته" وأعلام الفكر والأدب في ألمانيا.

وفى عام ١٨٠٩ دخل "شوبنهور" جامعة جوتبجن، وعنى بدراسة الطب والعلوم الطبيعية والتاريخ، كما درس الفلسفة على يد الفيلسوف الشاك "جوتلوب شولتسه" Schulze الذي وجهه إلى دراسة "أفلاطون" و"كانط" وحدهما، ونصحه بعدم قراءة أي فيلسوف آخر - خصوصاً "أرسطو" و"اسبينوزا" قبل إتقان "أفلاطون" و"كانط"، وهي نصيحة لم يندم "شوبنهور" على العمل بها[٢].

وفي عام ١٨١٣ حاول تحضير رسالة الدكتوراه في هذه السنة في جامعة "برلين" لكن الحرب حالت دون ذلك، فارتحل إلى "بيينا" وحصل على الدكتوراه الأولى وكانت بعنوان "الجذر الرباعى لمبدأ العلة الكافية".

وفيما بين عامي ١٨١٤ و١٨١٨ عاش في مدينة "درسلن" وعكف على المتاحف والمكاتب ودور الفن ودراسة الآثار. وهنا كتب "نظرية الإبصار والألوان"، وكذلك أصدر كتابه الرئيسي "العالم تمثلاً وإرادة" الذي نشره عام ١٨١٩.

---

(١) ول ديورانت، قصة الفلسفة، ترجمة فتح الله محمد، منشورات مكتبة دار المعارف، بيروت، ١٩٨٥، ص٣٨٨.

انظر أيضاً:

Patrick, L, Gardiner, Nineteenth Century Philosophy, p. 88.

(٢) د. عبد الرحمن بدوي، شوبنهور، وكالة المطبوعات الكويت ودار القلم بيروت - لبنان، ص٢٩٥.

وفي عام ١٨٢٠ نال دكتوراه التدريس من جامعة برلين، لكنه لم يلق أينجاح في تدريسه، حتى إن عدد الطلاب الذين كانوا يحضرون محاضراته لم يزد على تسعة. فقد كان لا يزال مغموراً بينما كان يُدرس في الجامعة عينها "هيجل" و"شليرماخر" وهما في ذروة الشهرة والمجد، مما دفع "شوبنهور" لكراهية التدريس الرسمي للفلسفة ومدرسيها[1].

وفي عام ١٨٣٩ بدأ اسم "شوبنهور" يشتهر بين الناس، فقد أعلنت الجمعية الملكية للعلوم في النرويج عن مسابقة في موضوع "الحرية"، فتقدم "شوبنهور" برسالة بعنوان "حرية الإرادة" ففاز بالجائزة وعين أثر ذلك عضواً في هذه الجمعية.

وفي عام ١٨٤٠ تقدم برسالة أخرى إلى الجمعية الملكية للعلوم في "الدانمارك" بعنوان أساس "الأخلاق" لكنها لم تحصل على جائزة من شدة هجماته التي صبها على "فشته" و"هيجل"، ومنذ هذا التاريخ ونجم شهرته قد بدأ في الصعود، وذاعت شهرته في كل أنحاء أوروبا، وصار له العديد من المتحمسين والمعجبين والأتباع.

وفي ٢٣ سبتمبر عام ١٨٦٠ توفي "شوبنهور" أثر أزمة رئوية وهو في سن الثانية والسبعين.

إرادة الحياة

مفهوم الإرادة عند "شوبنهور"

ذكرنا فيما سبق أن نقطة البداية في فلسفة "شوبنهور" تنبع من داخل

(١) المرجع السابق، ص٢٩٧.
انظر أيضاً:
James Collins, A History of Modern European Philosophy, p.665.

الفرد، أو من باطن الذات. لكن الفرد ليس ذاتاً فحسب أو على حد تعبير "شوبنهور": "رأس ملاك ذات أجنحة وبدون جسم" وإنما يمتد بجذوره في هذا العالم فهو كفرد جزء منه، ومعرفته وحدها هي التي تجعل من الممكن "تمثل" عالم بأسره، وهذه المعرفة ذاتها تفترض كشرط ضروري وجود جسم، جسم تكون تحولاته نقطة بداية للذهن كي يعاين هذا العالم. وهذا الجسم بالنسبة للذات العارفة "تمثل" كغيره من الموضوعات الحسية الأخرى. وفى هذا الجسم الذى يهيي لنا دخول العالم نجد كلمة السر ألا وهي "الإرادة"(١).

والإرادة تنكشف لـ "شوبنهور" حينما ينظر إلى نفسه باعتباره فرداً تمتد جذوره فى هذا العالم، وهي التي تمنحه مفتاح وجوده الظاهري وتكشف له عن دلالاته، وتشرف به على القوة الداخلية التي يتألف منها وجوده وأفعاله وحركاته. والذات العارفة في هويتها مع الجسم تصبح فرداً. وهذا الجسم يتبدى للفرد في صورتين مختلفتين:

الأولى: على هيئة تمثل في المعرفة الظاهرية وموضوع بين الموضوعات الأخرى خاضع لما تخضع له من قوانين.

الثانية: وفي الوقت نفسه - في صورة ذلك الذي يعرفه كل منا معرفة مباشرة، والذي نشير إليه بكلمة "إرادة". وكل فعل إرادي هو حركة من حركات الجسم. وليس معنى ذلك أن الفعل الإرادي وحركة الجسم ظاهرتان ترتبطان فيما بينهما برابطة العلية، ولكنهما في الواقع شيء واحد، يظهر لنا في صورتين: إحداهما مباشرة، والأخرى غير مباشرة. فحركة الجسم هي الفعل

---

(١) هنرى و. أيكن، عصر الأيدولوجية، ترجمة د. فؤاد زكريا، مراجعة د. عبد الرحمن بدوي، مكتبة الأنجلو المصرية، ١٩٦٣، ص١٣٢.

الإرادي نفسه وقد استحال إلى موضوع، أعني شيئاً نتمثله[١].

يقول "شوبنهور" في كتابه "العالم كإرادة": -

"المعرفة التي لدي عن الإرادة، فضلاً عن أنها مباشرة، فهي غير منفصلة عن المعرفة التى لدى عن جسمي، فأنا لا أعرف إرادتي بكليتها، ولا أعرفها في وحدتها؛ بل ولا أعرفها تماماً فى ماهيتها، فهى لا تتبدى لى إلا في أفعالها المنعزلة. ومن ثم فى الزمان - وهى الصورة الظاهرية - لجسمي، مثله في ذلك مثل غيره من الأشياء. ومن هنا فإن جسمي هو شرط معرفتي بإرادتي، وأنا لا أستطيع حقاً أن أتمثل إرادتي دون جسمي"[٢].

الإرادة إذن، هي جوهر وجود الفرد، ففيها يجد بالتأمل الباطن المباشر الجوهر الحقيقى لوجوده الذي لا يمكن أن يفنى. وبالجملة، فإن الإرادة هى "الشيء في ذاته" وهي الجوهر الخالد غير القابل للفناء عند الإنسان ومبدأ الحياة فيه.

ولكن بأي معنى يفهم "شوبنهور" الإرادة؟ إذ يبدو من وصفه لها أنها تختلف عما نفهمه عادة من معنى هذه الكلمة. فنحن نفهم من "الإرادة" أنها قوة نفسية تصدر في أفعالها عن بواعث يمليها العقل بأحكامه، ولكن الإرادة عند "شوبنهور" غير عاقلة أو أن العقل ثانوي بالنسبة إليها. فماذا تكون هذه الإرادة؟

هنا يجب أن نفرق بين "الإرادة" بالمعنى العام، وبين "الإرادة" المحدودة

---

(١) فؤاد كامل، المرجع السابق، ص ٨.
انظر أيضاً:
Richard Taylor, Schopenhauer, an essay on A Critical History of Western Philosophy, edited by D, J, O'Connor, p. 367.

(٢) نقلاً عن فؤاد كامل، الفرد في فلسفة شوبنهور، ص٩.

بالبواعث والتي يسمونها "الاختيار"، فهذه الأخيرة هي وحدها العاقلة. أما الأولى فليست عاقلة لأن "الإرادة" المختارة تؤدي عملها تبعاً لبواعث، والبواعث هي "امتثالات" و"الامتثالات" مركزها المخ، والأجزاء التي تتلقى أعصاباً من المخ هي وحدها التي تخضع للبواعث. والحركة التي يقوم بها الإنسان - على أساس هذه البواعث - هى وحدها المنتسبة إلى "الإرادة المختارة". أما الأفعال التي لا تصدر عن بواعث فتنتسب إلى "الإرادة" بوجه عام. ولهذا فإننا نضيف "الإرادة"، بهذا المعنى، إلى الكائنات التي لا "امتثالات" لها، أي إلى الجمادات أو إلى كل موجود - فالقوة التي بها ينمو النبات، ويتبلور المعدن، والتي بها تتجاذب الأجسام، أو تتنافر، أو تتجه إلى مركز الأرض في الجاذبية، هذه القوة هي "الإرادة" وقد تحققت في مظاهر متعددة[١].

إرادة الحياة

تأمل الطبيعة وما يجرى فيها. فماذا نرى؟ نرى اندفاعاً إلى الوجود، وتدافعاً من أجل البقاء. إنها تعبر عن شعور واحد هو الشعور بالحياة وتنساق في تيار واحد هو تيار الحياة، ويحدوها ويدفعها دافع واحد هو دافع الحياة. فهي إذن لا تمثل غير إرادة واحدة، وهي "إرادة الحياة".

يقول "شوبنهور"

"أنا أدعوك للتأمل ببصرك موضوعياً في الطبيعة بجميع درجاتها فسترى حينئذ في الطبيعة كلها غاية واحدة هي حفظ النوع، فما نشاهده من إفراط شديد في إنتاج البذور، وفي الغريزة الجنسية، وما يبرز في حب الأمومة من إيثار يكاد أن يصل عند بعض الأنواع الحيوانية حد تفضيل الابن على

(١) د. عبد الرحمن بدوي، شوبنهور، ص١٩١.

الذات، كل هذا يدل على أن غاية الطبيعة في كل سيرها ونضالها غاية واحدة هي فقط النوع"[1].

ما مصدر هذا التعلق بالحياة؟ يرى "شوبنهور" أن مصدر التعلق بالحياة، ليس العقل والتفكير، فقليل من التأمل كاف لإقناعنا بأن الحياة ليست خليقة بشيء من الحب والاستمرار. وليس من المؤكد أن الوجود خير من اللاوجود (العدم)، بل لعل العكس - كما يرى "شوبنهور" - أن يكون هو الصحيح. يقول:

"لو أمعنا النظر بعض الإمعان، ولو استطعت أن تسعى إلى قبور الموتى وتقرع أبوابها سائلاً إياهم، هل يريدون العودة إلى الحياة؟ إذن لرأيتهم ينفضون إليك رؤوسهم رافضين العودة"[2].

إن هذا التعلق بالحياة - فيما يرى "شوبنهور" - حركة عمياء غير عاقلة، ولا تفسير لها إلا أن كياننا كله إرادة للحياة الخالصة، وأن الحياة - تبعاً لهذا - يمكن أن تعد الخير الأسمى مهما يكن من مرارتها وقصرها واضطرابها، وأن هذه الإرادة في ذاتها وبطبيعتها عمياء خالية من كل عقل ومعرفة، أما المعرفة، فعلى العكس من ذلك أبعد ما تكون عن هذا التعلق بالحياة، ولهذا تكشف لنا عما لهذه الحياة من ضآلة قيمة وبهذا تحارب الخوف من الموت.

ويتناول "شوبنهور" مشكلة الموت، فيقرر أن "الموت" لا يصيب إرادة الحياة، وإنما يتعلق بمظاهرها العرضية الزائلة كي يجددها باستمرار. أما إرادة

(١) المرجع السابق، ص٢٣٢.

(٢) نقلاً عن د. عبد الرحمن بدوي، موسوعة الفلسفة الجزء الثاني (شوبنهور)، ص٣٥.

انظر أيضاً:

D. W, Hamlyn, Schopenhauer on Action and the Will, an essay on Idealism past and present, edited by, Godfrey vesey, p. 127.

الحياة فخالدة أبد الدهر. والطبيعة قد ضمنت لها الخلود بواسطة أداة قوية تلعب الدور الأكبر في الحياة العضوية، وهذه الإرادة هي "الغريزة الجنسية" ففيها مظهر من أوضح وأعنف مظاهر توكيد إرادة الحياة نفسها، لأن معناها هو أن الطبيعة مهمومة بحفظ النوع باستمرار. وأن في شدة هذه الغريزة وكونها "أقوى الغرائز" ما يدل، بوضوح، على أن توكيد إرادة الحياة هو سر السر في الطبيعة.

العبقرية

العبقرية هي أنموذج الإنسان الذي استطاع أن يحرر عقله من سلطة الإرادة فى لحظات معينة هى لحظات التأمل الموضوعي. وترتبط نظرية العبقرية عند "شوبنهور" بنظريته في المعرفة، إذ إن العبقري عنده لا يتميز عن سائر الناس إلا بالمعرفة الحدسية التي ينفذ بها إلى أعماق الأشياء بحيث يصبح هو وإياها شيئاً واحداً.

وفي المعرفة الحدسية تختفي تلك التفرقة بين الذات والموضوع التي تنتمي إلى مبدأ العلة، فعندما نرتفع بقوة العقل ونتوقف عن البحث على ضوء التعبيرات المختلفة لمبدأ العلة عن علاقات الأشياء فيما بينها، تلك العلاقة التي تستحيل - في نهاية الأمر - إلى علاقة الأشياء بإرادتنا؛ أي عندما لا نعتبر المكان والزمان أو الكيف أو ما وراء الأشياء من منفعة وإنما ننظر إلى طبيعتها فحسب، إلى قوة الحدس[١].

إذن تكمن العبقرية في المعرفة، وهذه المعرفة ليست معرفة مجردة ولكنها معرفة حدسية، كما أنها لا تخضع لمبدأ العلة بل إنها تتجاوزه وتتحرر منه لترى الأشياء في ضوء آخر غير ضوء الضرورة. وهذه الصيغة التأملية لنظرية

(١) ول ديورانت، قصة الفلسفة، ص٤٢٩.

العبقرية تجعلنا نتساءل: ألا وجود للعبقرية في ميدان الفعل؟ وهل يقتصر وجودها على ميدان التأمل والمعرفة؟ وجواب "شوبنهور" هنا واضح كل الوضوح فإنه لا يعترف بالعبقرية في ميدان الفعل، ولا يشير مرة واحدة إلى عباقرة الحرب أو السياسة.

والصبغة الثانية هي الصبغة الموضوعية التي أضفناها على نظريته في العبقرية، وهو هنا يختلف عن النزعة الرومانتيكية السائدة في عصره التي تتجه بالعبقرية نحو الذاتية المغالية وتمنح الفنان الحق كله في أن يخلق لنفسه عالماً من الصور ليعيش فيه. أما "شوبنهور" فعلى العكس من ذلك، جعل العبقرية قوة للإدراك الموضوعي قبل كل شيء[1].

أما الصبغة الثالثة فهي الصبغة الأخلاقية، ففي العبقري يتغلب العقل على الإرادة، ولما كانت الإرادة شراً؛ فمعنى ذلك أن شخصية العبقري تتخذ لها طابعاً أخلاقياً. ذكرنا - فيما مضى - أن العبقري يتحرر من فرديته حينما يتأمل الأشياء جمالياً خالصاً، وكذلك تتحرر الأشياء من فرديتها وعلاقتها بالإرادة أي من فرديتها هي الأخرى، فالعبقرية تتحرر من "مبدأ الفردية" ولما كان هذا المبدأ هو أصل الأنانية، والأنانية منبع الشرور كان معنى ذلك أن العبقرية بتحررها من مبدأ الفردية لكي تتأمل الأشياء تأملاً خالصاً تنزع نحو الخير.

النظرة التشاؤمية

ذكرنا أن الإرادة لا هدف لها ولا غاية تقف عندها، فهي رغبة غامضة ومجهود دائب لا يعرف الكلل أو التعب. فإذا اعترض طريق الإرادة معترض، تولد عن ذلك "الشقاء". وإذا تم لها ما تريد في اللحظة الحاضرة

(١) فؤاد كامل، المرجع السابق، ص٦٢.

كانت السعادة، وهذه السعادة لا يمكن أن تدوم، لأن كل رغبة تنشأ عن نقص أو عن حالة لا ترضينا. فالرغبة ترتبط بالشقاء طالما لم تصل إلى سد هذا النقص أو إشباع تلك الحاجة. والواقع أن كل إشباع لرغباتنا بداية لرغبات أخرى جديدة... وهكذا دواليك. فلا وجود لحد تقف عنده الشهوة، ومن ثم لا حد ينتهي عنده الشقاء. وهنا يقول "شوبنهور": -

"إن الشقاء يزداد حدة وشدة تبعاً للارتفاع في سلم الكائنات حتى يصل إلى أعلى درجاته عند الفرد العبقري... وكلما نفذ الإنسان إلى أعماق الوجود، أدرك أن ماهيته الأصلية هي "الشقاء"، ورأى أن الوجود ما هو إلا سقوط مستمر في الموت"[١].

ويمضي "شوبنهور" في تصوير الحياة على هذه الصورة التشاؤمية مما يؤكد لنا أن خوفه من الحياة هو الذي دفعه إلى نشدان الخلاص في "النرفانا" أو العدم. فالحياة عنده ليست شيئاً إيجابياً وإنما هروب من الموت. ومع ذلك فماذا تكون الحياة سوى هروب من ذلك الموت نفسه؟ وهذا الهروب يكون "بقتل الوقت" كما يقول العامة. إذن، فالشقاء لا محيص عنه، وكل ألم يزول ليحتل غيره مكانه، ولكل فرد نصيبه المحدد من الشقاء وفقاً لطبيعته التي تتحدد مرة وإلى الأبد، فالشقاء الذي يلاقيه الفرد في حياته لا تفرضه عليه قوة خارجية، وإنما فطرته نفسها هي التي تحدد كمية الآلام التي سيتعرض لها طوال حياته.

ولما كانت حياة الإنسان سلسلة من الحاجات والآلام التي تنتهي لتبدأ من جديد، لم تكن السعادة شيئاً إيجابياً وإنما هي سلبية في ماهيتها، فلا وجود للسعادة في ذاتها وإنما تأتي السعادة من إرضاء حاجة أو لنفي ألم من الآلام، فالألم إذن شيء أولي وشرط ضروري لظهور السعادة[٢].

(١) نقلاً عن: أحمد أمين ود. زكي نجيب محمود، قصة الفلسفة الحديثة، ص٢٧٨.
(٢) فؤاد كامل، الفرد في فلسفة شوبنهور، ص٨٨.

والغريب – في رأى "شوبنهور" – أن الإنسان حينما لا يجد الأهوال يخترعها، وحينما يحيا في يسر يحاول أن يدخل في حياته التعقيد. وهذا ما نلاحظه في الشعوب التي سارت حياتها لينة هينة بما وهبتها الطبيعة من مناخ معتدل، وأرض خصبة؛ فإن هذه الشعوب تخترع عالماً خيالياً بآلهته وشياطينه وقديسيه لتقدم له الضحايا والقرابين والصلوات والاعترافات... إلخ، وخدمة هذا العالم الخيالي تملأ إلى حد ما فراغ الحياة الواقعية وخلوها من الآلام والمتاعب، فتصبح كل حادثة من حوادث العالم نتيجة لعمل من أعمال تلك الكائنات المخترعة اختراعاً.

هذه الصورة المظلمة التي يرسمها "شوبنهور" لحياة الإنسان ليس فيها غير نتيجة واحدة هي كما يقول: –

"من الأفضل للإنسان أن يختار العدم وأن يؤثر الموت على الحياة. وهذا هو معنى عبارة "هاملت" [أكون أو لا أكون] وعبارة "هيرودوت" الخالدة [ليس هناك إنسان لم يتمن أكثر من مرة ألا يأتي عليه الغد]. ولو أن الموت انتحاراً معناه العدم المطلق لانتحر الناس جميعاً. لكن الانتحار لا يصلح ما أفسده الوجود، والعزاء الوحيد عما في الحياة من شر هو قصرها، وهذا أفضل ما فيها "(١).

ولا معنى إذن للتفاؤل، كما يرى "شوبنهور"، ويكفي أن يتطلع أشد الناس تفاؤلاً على أماكن البؤس والتعاسة والمرض والقتال والجريمة ليرى إلى أي حد كان هذا العالم هو أفضل عالم ممكن. والمذاهب التي تدعو إلى التفاؤل ما هي إلا مذاهب لفظية خالية من المعنى تصدر عن رؤوس خالية من الذكاء. ولا أحد يظن أن الإيمان المسيحي يدعو إلى التفاؤل، وإنما – على العكس من ذلك – يجعل الحياة والشر كلمتين مترادفتين.

---

(١) نقلاً عن المرجع السابق، ص٨٩.

مراجع الفصل الأول من الباب السادس

- فؤاد كامل، الفرد في فلسفة شوبنهور، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٩١، ص١٠.
- ول ديورانت، قصة الفلسفة، ترجمة فتح الله محمد، منشورات مكتبة دار المعارف، بيروت، ١٩٨٥، ص٣٨٨.
- انظر أيضاً:

Patrick, L, Gardiner, Nineteenth Century Philosophy, p. 88.

- د. عبد الرحمن بدوي، شوبنهور، وكالة المطبوعات الكويت ودار القلم بيروت – لبنان، ص٢٩٥.
- المرجع السابق، ص٢٩٧.
- انظر أيضاً:

James Collins, A History of Modern European Philosophy, p.665.

- هنري و. أيكن، عصر الأيدولوجية، ترجمة د. فؤاد زكريا، مراجعة د. عبد الرحمن بدوي، مكتبة الأنجلو المصرية، ١٩٦٣، ص١٣٢.
- فؤاد كامل، المرجع السابق، ص ٨.
- انظر أيضاً:

Richard Taylor, Schopenhauer, an essay on A Critical History of Western Philosophy, edited by D, J, O'Connor, p. 367.

- نقلاً عن فؤاد كامل، الفرد في فلسفة شوبنهور، ص٩.

- د. عبد الرحمن بدوي، شوبنهور، ص١٩١.
- المرجع السابق، ص٢٣٢.
- نقلاً عن د. عبد الرحمن بدوي، موسوعة الفلسفة الجزء الثاني (شوبنهور)، ص٣٥.
- انظر أيضاً:

D. W, Hamlyn, Schopenhauer on Action and the Will, an essay on Idealism past and present, edited by, Godfrey vesey, p. 127.

- ول ديورانت، قصة الفلسفة، ص٤٢٩.
- فؤاد كامل، المرجع السابق، ص٦٢.
- نقلاً عن: أحمد أمين ود. زكي نجيب محمود، قصة الفلسفة الحديثة، ص٢٧٨.
- فؤاد كامل، الفرد في فلسفة شوبنهور، ص٨٨.
- نقلاً عن المرجع السابق، ص٨٩.

الفصل الثاني

نيتشـــــه

تمهيد

كان "نيتشه" مفكراً حضارياً ورسالته في الحياة لم تكن رسالة فيلسوف صاحب مذهب نظري، وإنما كانت أساساً رسالة نقد للحضارة التي يعيشها. وعلى الرغم من كل ما امتازت به نظرته إلى الحضارة الأوروبية المعاصرة، فكان له من عمق النظرة ومن قدرة على النفاذ إلى أبعد الأغوار. فـ "نيتشه" نتاج أصيل للقرن التاسع عشر، وما كان في وسعه – وهو يعيش في ذلك القرن – أن يصدر حكماً دقيقاً شاملاً على الحضارة الغربية المعاصرة له، لسبب واضح هو أن تلك الحضارة كانت تمر بفترة انتقال إلى عهد جديد لم تكن عناصره قد اكتملت بعد، بل لم يكن بعضها قد ظهرت بوادره أصلاً[1].

ففي القرن التاسع عشر كان النمط الفكري الشائع – في ميدان الفلسفة الحضارية – هو النمط القلق المضطرب، ولم يكن من المستغرب على الإطلاق أن تظهر نماذج شاذة لمفكرين يدعون إلى الفردية المطلقة، أو إلى الفوضوية، أو إلى القومية الضيقة الأفق، إذ أن اضطراب التفكير وعدم استقراره كان أمراً طبيعياً في عصر انتقل فيه العالم الغربي من حياة قديمة إلى حياة جديدة، دون أن يدرك المعالم الكاملة لتلك الحياة الجديدة أو يستكشف أبعادها

(1) Maudemarie Clark, Nietzsche: on Truth and Philosophy, Cambridge University Press, New York, 1990, p. x.

الحقيقية. في ذلك القرن اختفت طبقات كاملة - طبقات النبلاء والأشراف والإقطاعيين - وظهرت طبقات جديدة لم يكن لها من قبل أي صوت مسموع - طبقات العمال وأصحاب الأعمال - وكان هذا التغير الأساسي مقترناً في البداية باختفاء بعض المعالم الثقافية التي كان يرعاها النبلاء، وظهور معالم أخرى أكثر ملاءمة للطبقات الناشئة التي لا تتميز بعراقة الأصل أو بامتداد جذورها في الماضي البعيد[١].

كان من الواضح أن تحولاً ضخماً يطرأ بالفعل على حياة الإنسان الأوروبي، ولكنه بدا للكثيرين - عندئذ - تحولاً إلى الأسوأ، وخيل إليهم أن التاريخ يتدهور وأن القيم تنهار، وأن العصر الجديد لن يكون إلا عصر التفاهة والسطحية والابتذال. كان ذلك إذن "عصر تجربة" بكل ما تحمله هذه الكلمة من معان، ولم يكن من الممكن أن تثمر البذور التي غرست في القرن التاسع عشر إلا في القرن العشرين، بل أن بعضها لم يؤت ثماره كاملة إلى اليوم.

ولقد كان "نيتشه" يفخر دائماً بأنه يتحدث للمستقبل، وبأن أفكاره لن تفهم إلا بعد مائة عام. وقد تكون بعض اتجاهاته الفكرية سابقة لأوانها بالفعل، غير أن موقفه العقلي العام، ونظرته إلى الحضارة الغربية بوجه خاص، تبدو لنا اليوم متخلفة عن ركب العصر إلى حد بعيد. فالإنسان الأعلى أو الإنسان الأرقى، كما تصوره "نيتشه"، لن يظهر بوصفه امتداد وارتقاء للفرد الأرستقراطي المنعزل، بل إن الشواهد كلها تدل على أنه سيظهر من "المجموع"، من أولئك الذين كان "نيتشه" يعدهم "عبيداً" لا "سادة". والصراع الثقافي والأخلاقي والفني في عصرنا لا يحمل شيئاً من

(١) د. فؤاد زكريا، نيتشه، سلسلة نوابغ الفكر الغربي، دار المعارف، الطبعة الثالثة، ١٩٩١، ص٨.

آثار "تنبؤات" "نيتشه"، وإنما يسلك طرقاً لم يكن في مقدوره أن يتنبأ بها على الإطلاق[١].

حياته وأعماله

ولد "نيتشه" في ١٥ أكتوبر عام ١٨٤٤ في مدينة ريكن Roechen وهي بلدة صغيرة قرب "ليبتسج" وكانت معظم عائلته من رجال الدين، وكذلك تنحدر أمه من أسرة شغل كثير من أفرادها مناصب دينية. وهكذا كان الدين يلعب دوراً أساسياً في طفولة "نيتشه" الذي كرس جهده ليوجه إلى الروح الدينية أعنف نقد تعرضت له خلال ألفي عام.

وفى عام ١٨٥٨ التحق "نيتشه" بمدرسة بفورتا ثم غادرها إلى جامعة "بون" بعد ست سنوات. وخلال تلك الفترة درس اللغويات والآداب الكلاسيكية، وأخذ ينصرف عن اللاهوت. وظل فى الجامعة أربع سنوات، وقد أختير في العام نفسه الذي أنهى فيه دراسته الجامعية، أستاذاً لفقه اللغة في جامعة "بازل" بعد توصية من أستاذه "ريتشل" الذي وصفه بأنه عبقرى. وهنا بدأت مرحلة جديدة في حياة "نيتشه" هي مرحلة الأستاذية الجامعية[٢].

وفي هذه الفترة اهتدى "نيتشه" إلى مصدرين أساسيين من المصادر التي استقى منها تفكيره هما "شوبنهور" و"فاجنر" Wagner، أما "شوبنهور" فأعجب بتفسيره للحياة والعالم و"فاجنر" بموسيقاه. ووجد "نيتشه" في "فاجنر" فناناً أحيا آراء "شوبنهور" النظرية وحققها عملياً، ووقفت لديه

(١) المرجع السابق، ص ٩.
(٢) المرجع السابق، ص ٢٢.
انظر أيضاً:
Willard, Huntington, The Philosophy of Nietzsche, The Modern Library, New York, p. vii (Introduction).

الموسيقى مع الفكر جنباً إلى جنب، واجتمع الشعر والنغم في دراساته الموسيقية.

ويقول كارل يسبرز في كتابه "نيتشه"، المدخل إلى فلسفته:

"كان "نيتشه" يطلع على مراجع كثيرة في العلوم الطبيعية وفي دراسة الأجناس البشرية، لكي يعوض تخصصه الضيق في فقه اللغة. وكان في شبابه متأثراً بـ "شوبنهور" وفلسفته، كما تعرف على آراء هارتمان، لكن دراسته لفقه اللغة جعلته يتعمق في دراسة الملاحم الإغريقية والمسرح الإغريقي وبخاصة التراجيديا، والتاريخ عند ديوكيدبيدس؛ كما قرأ كتاب ديوجين اللاثرسي عن تاريخ الفلسفة"[١].

وحين نشبت الحرب بين ألمانيا وفرنسا، ساهم "نيتشه" فيها أولاً ولم يفد منها سوى سلسلة من الأمراض التي انتقلت إليه بالعدوى من الجنود المصابين، وظل يقاسي منها طوال حياته. وكان متحمساً لبنى وطنه، في أول الأمر، لكنه حين أدرك أن الألمان هم الذين بدأوا العدوان، حمل على هذه الحرب ونتائجها، وعلى نمو روح التعصب القوي للألمان، واحتقارهم للفرنسيين الذين كان "نيتشه" دائم الإعجاب بهم[٢].

ولم يكن "نيتشه" متحمساً حين عاد لمتابعة إلقاء محاضراته في الجامعة، فانقطع عنها وأخذ يطوف إيطاليا وسويسرا. وبدأ في هذه الفترة التأليف العقلي النقدي، ظهر فيها تحرره بوضوح، وبدأ يوجه نقده إلى كل مقومات العصر، فظهر له كتاب "أمور إنسانية، إنسانية إلى أقصى حد" في جزأين، بدأ

---

(١) نقلاً عن د. نازلي إسماعيل حسين، الفلسفة المعاصرة، مكتبة الآداب، جامعة عين شمس، ١٩٩٢، ص٣٨.

(2) Alan D, Schrift, Nietzsche's French Legacy, Routledge, New York, 1995, p. 2.
أيضاً: Patrick L, Gardiner, Nineteenth Century Philosophy, p. 321.

الأول في عام ١٨٧٦ وأنهى الثاني عام ١٨٧٩. ثم ظهر له "العلم المرح" عام ١٨٨٢ و"هكذا تكلم زرادشت" عام ١٨٨٣، و"بمعزل عن الخير والشر" عام ١٨٨٥. و"أصل نشأة الأخلاق" عام ١٨٨٧. وفي خلال كل ذلك كان يعد مادة كتابه الأكبر الذي لم تتح له فرصة إتمامه ونشر ضمن مؤلفاته المختلفة وهو "إرادة القوة" عام ١٨٨٨ [١].

وحتى العام الأخير من حياته ظل "نيتشه" يؤلف بغزارة، فأخرج رسالتين عن "فاجنر" هما "قضية فاجنر" و"ضد فاجنر". وفي عام ١٨٨٩ أصيب بنوبة حادة من الشلل الجنوني العام، وقضى ما يقرب من اثني عشر عاماً من "فيمار" بعيداً كل البعد عن عالم العقلاء إلى أن مات في ٢٥ أغسطس عام ١٩٠٠.

الإنسان خالق القيم

من الذي يضع القيم؟

واضع القيم هو إما الإنسان، أو سلطة خارج الإنسان. والقائلون بأن واضع القيم سلطة خارج الإنسان ينقسمون إلى مذهبين:

- من يقولون إن واضعها هو سلطة عليا – إلهية.
- ومن يقولون إن واضعها هو المجتمع.

والأول هو مذهب رجال الدين، الذين يذكرون أن المصدر الوحيد للقيم والتقويم هو "الله"، فهو الذي يقرر ما هو حلال وما هو حرام، ما هو خير

---

(١) د.عبد الرحمن بدوي، نيتشه، خلاصة الفكر الأوروبي، وكالة المطبوعات، الكويت، ١٩٧٥، ص٢٧٨.
انظر أيضاً:
James Collins, A History of Modern European Philosophy, p. 774.

وما هو شر. وليس فى الأفعال ولا في الأشياء في ذاتها صفة تقويمية، وإنما الذي يعطيها هذه الصفة هو "التشريع الإلهي". فالتحسين والتقبيح هما من الله، وليسا عقليين. وفي الإسلام قال بهذا المذهب أهل السنة والأشاعرة بوجه عام. وفي المسيحية قال به كثير من اللاهوتيين، حتى ذهب بعضهم إلى القول بأن "العقل الإنساني الخالص لا يمكنه التمييز بين الخير والشر؛ ولو لم يشأ "الله" أن يكشف لنا عن قصده، لكان من الممكن أن يقتل الولد أباه دون أن يكون مذنباً[١].

والذين يقولون إن واضع القيم هو "المجتمع" نجد "دوركهايم" الذي يرى أن الأمور الأخلاقية لها قيمة لا تقاس بسائر القيم الإنسانية، وآية ذلك أننا نضحي بنفوسنا من أجلها مما يدل على أنها لا نظير لها.

أما القائلون بأن واضع القيم هو "الإنسان" هم الغالبية العظمى من الفلاسفة فعلى رأسهم "نيتشه" بوصفه أكبر من عنوا بالبحث في هذه المسألة، حيث رأى أن الإنسان هو الذي أضفى على الكون كل ما فيه من معنى، ولو أدرك عن وعي أنه هو خالق هذا البناء الشامخ من القيم، لعمل على تحقيق هذه الغايات التي يريدها لنفسه تحقيقاً واقعياً، ولزادت ثقته بنفسه، وبقدرته المبدعة. ولكنه في واقع الأمر ينكر ذلك، ويوهم نفسه أنه قد وجد هذه القيم فحسب وأنها هناك مفروضة على الأشياء بالرغم عنه، فإذا ما أحس بأنها فيوجودها مستقلة عنه، فلن يحاول أن يغير منها شيئاً؛ بل سيبقيها على حالها وسيقبل الأمور على ما هي عليه[٢].

---

(١) د. عبد الرحمن بدوي، الأخلاق النظرية، ص٩٤.

(٢) د. فؤاد زكريا، المرجع السابق، ص٥٨.

انظر أيضاً:

Arthur Danto, Nietzsche, an essay on A Critical History of Western Philosophy, edited by D. J. O'Connor, p. 393.

وهكذا يتبين لنا أن إرجاع القيم إلى الإنسان عند "نيتشه" لا يعبر عن نزعة ذاتية أو صوفية، بل هو - في واقع الأمر - دعوة صريحة للإنسان كي يمارس فاعليته على أوسع نطاق ممكن، فلن يقف في وجه هذه الفاعلية شيء إذا تبين أن العالم لا يحمل معنى ثابتاً، وأن في وسع الإنسان أن يضفي عليه بمجهوده الخاص من المعاني ما يشاء، مثلما أضفى عليه من قبل معناه القديم. والقوة التي تدفع الإنسان إلى إضفاء قيم معينة على الأشياء، هي "الحياة" فكل تقويم إنساني إنما يستهدف نفع الحياة في آخر الأمر.

أخلاق السادة وأخلاق العبيد

الأخلاق الشائعة، كما يراها "نيتشه"، هي أخلاق بالية لا تصلح في مبادئها العامة أو تفصيلاتها الخاصة، لتوجيه الإنسان نحو المثل العليا السليمة. ذلك لأننا نعيش في فترة من فترات التدهور الأخلاقي - بالمعنى الخاص لهذه الكلمة عند "نيتشه" - يسود فيها نمط أخلاق معين، يسميه باسم "أخلاق العبيد". والتقابل بين أخلاق العبيد وأخلاق السادة يناظر الأخلاق المنحلة والسليمة عند "نيتشه"، فحينما تسود المبادئ الأخلاقية الزاهدة الداعية إلى الهروب من الحياة، تكون أخلاق العبيد هي السائدة. فلنتأمل إذن بمزيد من العمق دلالة هذا التقابل الأخلاقي الذي يقوّم "نيتشه" من خلاله أخلاقنا السائدة، بل يقوّم التاريخ الأخلاقي كله[١].

إن أخلاق السادة تتصف قبل كل شيء بأنها أخلاق للأقوياء، ففيها دائماً ما يشعرنا بالقوة والوفرة، وبالسمو الناشىء من الإحساس بالامتلاء. والقيمتان الأساسيتان في هذه الأخلاق هما "الجيد" و"الردي" والتقابل بينهما يماثل تماماً التقابل بين "الرفيع" و"الوضيع". ومقياس الفعل هنا هو ما يعبر عن روح القوة التي يستشعرها المرء في ذاته، وأن يلائـم تلك النفوس

---

(١) د. فؤاد زكريا، المرجع السابق، ص٩٢.

الزاخرة التي تشعر بأنها هي مانحة القيم وخالقتها، فإذا ما صدر عنها الخير، فهو لا يصدر عن خوف أو إكراه أو ضغط، وإنما عن إحساس قوي بالوفرة والامتلاء والقوة الفياضة.

ولكن ليس النبلاء والأقوياء هم وحدهم الخالقين للقيم، فالبائسون والفقراء والمرضى - أعني كل أولئك الذين ينعتهم "نيتشه" "عبيد الأخلاق" هم أيضاً خلقوا قيماً، فهم الذين قرروا أن الزهد والتجرد والتضحية والاستسلام والصبر فضائل ذوات قيمة إيجابية. وهم الذين رفعوا من شأن حالة العبودية وحكموا بأنه من الخير أن يكون الإنسان عبداً[1].

وهكذا، نرى أن السادة والعبيد على السواء، خالقون للقيم، لكن ما يخلقه السادة من قيم يضاد ما يخلقه العبيد، والأفعال أو ألوان السلوك التي يعزو إليها السادة قيمة إيجابية، يعزو إليها العبيد قيمة سلبية والعكس بالعكس. وهذا هو تاريخ الأخلاق جميعها على مر عصور الإنسانية: صراع بين قيم السادة وقيم العبيد في الأخلاق، ومحاولة كل السيادة والسيطرة على الأخرى، ونضال بين هذين النوعين من القيم: "جيد وردي" وخير وشرير". ولا يزال هذا النضال وذلك الصراع قائمين - كما يرى "نيتشه" - حتى اليوم، على الرغم من أن قيم العبيد قد انتصرت وأصبحت هي السائدة.

تحطيم الأصنام

تنشأ القيم في صورتها الأخلاقية من تنازع السلطان والقوة بين السادة والعبيد فهناك يبرز نمطان من الأخلاقية - كما ذكرنا - أخلاق الدهماء وهي أخلاق العبيد، وأخلاق السادة أو الأخلاق الأرستقراطية التي طبعت الحياة الإنسانية بطابعها الخاص أثناء الفترات العظمى في الماضي. وهذه الأخلاق

---

(١) د. عبد الرحمن بدوي، المرجع السابق، ص ٩٩.

هي التي تمكن الإنسان من اكتشاف ذاته الحقيقية، وفيها يستخلص الفرد نفسه من براثن النزعات العقلية والحتمية المتربصة في النزعة الطبيعية العلمية، ويتمكن من توكيد حريته الخاصة وقدرته على الإبداع؛ حيث يطرح الإنسان روح القطيع التي ألقت به أخلاق الدهماء إليها، ويتجه إلى الهدف الحقيقي للإنسانية، وهو "الإنسان الأعلى" "السوبرمان". ولكن دون هذا الهدف عقبات لابد من تخطيها، وأصنام لابد من تحطيمها قبل أي شيء. وهذا التخطي وذلك التحطيم إنما هو بمثابة ثورة على كل سلطة خارجية وإنكار لكل مصدر للقيم مغاير للإنسان يتمثل في أصنام الفلسفة والأخلاق والدين[١].

أصنام الفلسفة

صنم الفلاسفة الأكبر هو "العقل" الذي آمن الناس قبل "نيتشه" بمقدرته على اكتشاف الحقيقة والوجود، ونصبوه حاكماً مطلقاً قوانينه التي هي قوانين الوجود، وفصلوه عن الحياة ووضعوه فوق الوجود، لا جزءاً منه يعبر عن ناحية من نواحيه العديدة، فقال البعض أن مبادئه متعالية قبلية، أي سابقة على التجربة وعليها تقاس محتويات التجربة، وبها وحدها تدرك. وقال البعض الآخر أنه العالم جميعه، فهو في باطنه وداخله. وقال فريق ثالث إن التطور التاريخي ليس إلا العقل وهو يعرض نفسه.. وهكذا جعلوا منه إلهاً ذا سلطة إلهية وجوهر إلهي[٢].

ورأى "نيتشه" أن انحلال الفلسفة يرجع في النهاية إلى فكرة الفلاسفة في

---

(١) د. صلاح قانصو، نظرية القيمة في الفكر المعاصر، دار الثقافة للطباعة والنشر، ١٩٨١، ص١٦٨.

(٢) د.عبد الرحمن بدوي، نيتشه، ص ص٢٠٢ – ٢٠٣.
انظر أيضاً .James Collins, op. cit., p. 798

العقل، وأن أخطر شيء يهدد الحياة والوجود الحقيقي هو العقل مفهوماً على هذا النحو، وأن الأوهام الأخرى التي وقع في شراكها الفلاسفة تكاد ترجع كلها إليه أو على الأقل ثانوية بالنسبة له. فكان عليه، إذن، أن يبدأ بتحطيم هذا الصنم الأكبر وحينئذ يسهل عليه من بعد أن يحطم ما عداه من أصنام.

أصنام الأخلاق

تقوم أصنام الأخلاق في رد القيم إلى مصادر غير الإنسان، فالبعض يردها إلى الله، ويردها البعض الآخر إلى عالم المثل، ويردها الآخرون إلى العقل. فكان هناك شيئاً اسمه "الخير في ذاته" أو "الحق في ذاته" أو "الجمال في ذاته" فهم يقولون: يجب علينا أن نفعل الخير لأنه الحق، ونتمتع بالجمال لأنه الجمال، بدلاً من القول بأن هذا يتفق وطبيعتي فأنا أفعله، وهذا ما يصلح حياتي ويدفعني ويؤدي بي إلى النجاح، فأنا أعتقده. وهذا يتلائم وذوقي ويزيد من حياتي الوجدانية، فأنا أمتع نفسى به متعة فنية. وهنالك تطل قيم العبيد الضعفاء برأسها محاولة الانتقام من قيم السادة الأقوياء، فإذا كانت الفضيلة عند السادة تقتضي القوة والقدرة على الصراع والمغامرة ونحوها من فضائل إيجابية، اقتضت الفضيلة عند العبيد الدعة والمسالمة والتواضع والتعاطف ونحو ذلك من فضائل سلبية. وعن هذا تنشأ المثل العليا التي تجعل من الضعف فضيلة، ومن العجز عن الانتقام عزوفاً عن ارتكاب الشر، من الخضوع الذليل طاعة، ومن عدم القدرة على رد العدوان صبراً، ومن القصور عن تحقيق المطامح تواضعاً[١].

وخرج "نيتشه" من تحليله لتاريخ الأخلاق بنتائج غاية في الأهمية:

أولها: أن العلة في الانحلال الأوروبي الذي غمر عصره، تم فيما عانته

(١) د. توفيق الطويل، الفلسفة الخلقية، الإسكندرية، منشأة المعارف، ١٩٦٠، ص ص٣١٣ - ٣١٤.

الإنسانية كلها على مر عصورها من انحلال هو انتصار قيم العبيد وسيطرتها على قيم السادة.

وثانيها: أن منبع الأخلاق ليست أوامر الله ونواهيه كما تقول المسيحية، كما أنه ليس العقل الإنساني وإنما الطبيعة الإنسانية بما فيها من غرائز، وعلى رأسها غريزة "حب السيطرة" و"إرادة القوة".

أصنام الدين

يعبر "نيتشه" عن أصنام الدين بفكرة "الله" الذي يغطي نقائصنا عند من يؤمنون به، ويسد احتياجاتنا ويمدنا بالتفسيرات عندما تعوزنا الأدلة. فالإيمان به فكرة سهلة تكشف عن تكاسلنا وضعفنا وخوفنا من الحياة نفسها، لأن الله هو الذي يقودنا إلى ملكوت السماء. ولكن "نيتشه" يصيح قائلاً:

"لقد صرنا بشراً، لهذا لا نريد إلا ملكوت الأرض، فليس علينا إلا أن نؤمن بالحياة فهي القيمة الكبرى والغاية القصوى، أما "الله" فقد مات ونحن الذين قتلناه"[١].

وبذلك يسترد الإنسان حقوقه المسلوبة - فيما يرى "نيتشه" - التي انتزعتها منه مذاهب المؤلهة، لأننا حين ننكر وجود الله، وننكر مسئوليته، إنما ننقذ العالم ونطلق القوة الإبداعية الهائلة الكامنة في أعماق إرادة الإنسان التي عاقتها المذلة والهوان أمام قدرة إلهية مدعاة.

إرادة القوة

المقصود بإرادة القوة هي أن تحل محل الأخلاقية، فحين يأبى الإنسان

---

(١) د. زكريا إبراهيم، مشكلة الإنسان، مكتبة مصر، ص١٨٦.

أن ينحصر في نطاق نظام من الأوامر والنواهي، وأن يقيد نفسه بقيم ثابتة؛ فعندئذ سيتخذ لنفسه هدفاً آخر هو المزيد من العلاء بحياته، والسعي إلى إثرائها وهذا السعي هو "إرادة القوة". تلك شرعية القيم الجديدة، التي جاء زرادشت يعلنها للإنسانية وقد بلغت أقصى درجات الانحلال وفتكت بها قيم الضعف والاضمحلال. وكلها صادرة عن فكرة القوة وتقديس القوة[١].

رأى "نيتشه" أن "إرادة القوة" هي جوهر الوجود، وعن طريقها يمكن تفسير كل مظاهر الوجود. فليس الوجود إلا "الحياة"، وليست الحياة إلا "إرادة"؛ وليست هذه الإرادة إلا "إرادة القوة". وبمقدار شعورنا بالحياة والقوة، يكون إدراكنا للوجود وعن طريقها فحسب، نستطيع أن نعرف ما الوجود.

والحياة ذاتها "تقويم"، ولكي يحيا الإنسان لابد من أن يضع قيماً. ومعنى هذا أن يفاضل ويوازن ويعطي لهذا الشيء من القيمة أكثر مما يعطيه للآخر. وهذا التقويم نفسه هو الوجود أيضاً، فالحياة والوجود شيء واحد لأن كليهما تقويم، إذن فإرادة القوة هي مقياس القيم في الحياة[٢].

لقد وجه "نيتشه" نقده إلى فكرة "إرادة الحياة" عند "شوبنهور"، بحيث يبدو أن إرادة القوة وإرادة الحياة هما طرفي نقيض، ذلك لأن إرادة القوة لا تسعى إلى مجرد الحياة ولا تكتفي بها، بل تسعى إلى القوة أيضاً. والقوة عند "نيتشه" لا تعني أكثر من امتلاء الحياة وتركيزها – كما سبق القول – وما كان

(١) ألبرت أشفيتسر، فلسفة الحضارة، ترجمة د.عبد الرحمن بدوي، دار الأندلس للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت – لبنان، ١٩٨٣، ص٣٠٥.
(٢) ألبرت أشفيتسر، فلسفة الحضارة، ترجمة د.عبد الرحمن بدوي، دار الأندلس للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت – لبنان، ١٩٨٣، ص٣٠٥.

نقده لـ "شوبنهور" راجعاً إلى وجود كلمة "الحياة" عند هذا الأخير، بل لأن "شوبنهور" قد نظر إلى الحياة نظرة سلبية؛ أي أنه لم يتجاوز نطاق "الاكتفاء بالحياة" لا طلب المزيد منها، ولأنه قد حمل على إرادة الحياة هذه – مع اعترافه بأنها هي المبدأ الكوني الشامل – وعدها مصدر الشرور جميعاً. إذن، فإرادة القوة عند "نيتشه" ما هي إلا تعبير آخر عن مبدأ تحقق الحياة وامتلائها[١].

الإنسان الأعلى

الإنسان الأعلى هو تجسيد المثل الأخلاقي الأعلى عند "نيتشه"، فليس هو إنساناً طيباً يخضع للقيم الأخلاقية المعترف بها، ويحاول تحقيق الخير وتجنب الشر؛ بل هو إنسان يسعى إلى مزيد من الحيوية في كل شيء.

ولقد فُهمت فكرة "الإنسان الأعلى" عند "نيتشه" على أنها مظهر من مظاهر تأثره بالفلسفة التطورية عند "داروين"، فاعتقد الناس أنه يرمي إلى أن يخرج التطور نوعاً إنسانياً أرقى، مثلما تطور الإنسان قبل ذلك عن القرد. لكن فكرة الإنسان الأعلى لا ينبغي أن تفهم إلا في حدود المبدأ العام لفلسفة "نيتشه" أي السعي إلى النهوض بالحياة.

(١) د. فؤاد زكريا، نيتشه، ص ١٠٣.

مراجع الفصل الثاني من الباب السادس

- Maudemarie Clark, Nietzsche: on Truth and Philosophy, Cambridge University Press, New York, 1990, p. x.
- د. فؤاد زكريا، نيتشه، سلسلة نوابغ الفكر الغربي، دار المعارف، الطبعة الثالثة، ١٩٩١، ص٨.
- المرجع السابق، ص ٩.
- المرجع السابق، ص ٢٢.
- انظر أيضاً:

Willard, Huntington, The Philosophy of Nietzsche, The Modern Library, New York, p. vii (Introduction).

- نقلاً عن د. نازلي إسماعيل حسين، الفلسفة المعاصرة، مكتبة الآداب، جامعة عين شمس، ١٩٩٢، ص٣٨.

Alan D, Schrift, Nietzsche's French Legacy, Routledge, New York, 1995, p. 2.

أيضاً: Patrick L, Gardiner, Nineteenth Century Philosophy, p. 321.

- د. فؤاد زكريا، نيتشه، ص٢٣.
- د.عبد الرحمن بدوي، نيتشه، خلاصة الفكر الأوروبي، وكالة المطبوعات، الكويت، ١٩٧٥، ص٢٧٨.
- انظر أيضاً:

James Collins, A History of Modern European Philosophy, p. 774.

- د. عبد الرحمن بدوي، الأخلاق النظرية، ص٩٤.
- د. فؤاد زكريا، المرجع السابق، ص٥٨.

- انظر أيضاً:

Arthur Danto, Nietzsche, an essay on A Critical History of Western Philosophy, edited by D. J. O'Connor, p. 393.

- د. فؤاد زكريا، المرجع السابق، ص٩٢.
- د. عبد الرحمن بدوي، المرجع السابق، ص ٩٩.
- د. صلاح قانصو، نظرية القيمة في الفكر المعاصر، دار الثقافة للطباعة والنشر، ١٩٨١، ص١٦٨.
- د.عبد الرحمن بدوي، نيتشه، ص ص٢٠٢ – ٢٠٣.
- James Collins, op. cit., p. 798. انظر أيضاً:
- د. توفيق الطويل، الفلسفة الخلقية، الإسكندرية، منشأة المعارف، ١٩٦٠، ص ص٣١٣ – ٣١٤.
- د. زكريا إبراهيم، مشكلة الإنسان، مكتبة مصر، ص١٨٦.
- ألبرت أشفيتسر، فلسفة الحضارة، ترجمة د.عبد الرحمن بدوي، دار الأندلس للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت – لبنان، ١٩٨٣، ص٣٠٥.
- د.عبد الرحمن بدوي، المرجع السابق، ص ٢١٨.
- انظر أيضاً:

Maudemarie Clark, Nietzche, on Truth and Philosophy, p. 205.

- د. فؤاد زكريا، نيتشه، ص ١٠٣.

الفصل الثالث

برجســـون

تمهيد

كثيراً ما يبدأ الفكر الإنساني بدراسة نفسه ثم ينتهي إلى إحدى نتيجتين: فهو إما أن ينظم العقل في سلك المظاهر المادية التي تخضع للقوانين الآلية الصارمة، ثم ينصرف بناء على ذلك إلى دراسة الوجود المادى بما فيه من صور وأوضاع؛ وإما أن ينتهي إلى إنكار ذلك الوجود المادي جملة وتفصيلاً واعتباره من خلف العقل وتكوينه، ثم يتجه على هذا الأساس إلى دراسة العقل وحده، لأن في دراسته دراسة للوجود بأسره ما دام العقل هو الذي خلق الوجود خلقاً وأنشأه إنشاءً.

إذن، فقد انقسم الفلاسفة قسمين مختلفين: فريق ينصرف بأسره إلى العلوم الطبيعية لأنها السبيل إلى فهم مظاهر الكون، وفريق ينكب على دراسة النفس لأنها هي كل شيء. ويمكن القول- في هذا الصدد - إن تاريخ الفلسفة الحديثة ينحصر في هذا العراك العنيف القائم بين علم النفس والعلوم الطبيعية، فهذه الأخيرة تنشد الحقيقة في دراسة الظواهر المادية، أما علم النفس فيلتمسها في دراسة النفس دون المادة[1].

---

(١) د. زكي نجيب محمود، أحمد أمين، قصة الفلسفة الحديثة، ص٣٦٧.
انظر أيضاً:
James Collins, A History of Modern European Philosophy, p. 811.

ولكن جاء القرن التاسع عشر، فاتجه المجرى الفكري إلى دراسة الظواهر المادية اتجاهاً مباشراً، دون أن يقف عند النفس الإنسانية وقفة تحليلية. ولعل ذلك راجع إلى الإنسان، فقد خيل إليه أن العلوم الرياضية والطبيعية... وما إليها هي التي دفعت به في العصر الحديث هذا الدفع السريع، وله عذره في هذا الظن، مادامت الصناعة التي تدوي أرجاؤها فى أوروبا، والتي قلبت الحياة رأساً على عقب، هي ربيبة تلك العلوم. إذن فلماذا لا تُدرس هذه العلوم دون سواها؟ هكذا، اصطبغت الفلسفة بصبغة مادية، وضاعت في الفضاء صيحة "ديكارت" التي ألح بها في أن تبدأ الفلسفة سيرها من النفس، ثم تتابع طريقها إلى العالم الخارجي[1].

بدأ الإنسان يضيق بعض الشيء من تلك الفتنة التي أخذه بها الانقلاب الصناعي، وأخذ الفكر ينزع عن نفسه شيئاً فشيئاً ذلك الثوب المادي الذي اشتمله واحتواه حيناً من الدهر، ويبحث عن حقيقة الوجود في"الحياة" التي تدب في أنحاء الكون. وما زال الفكر يمعن في هذه النزعة الجديدة حتى كادت الحياة تدب في المادة نفسها، واصطبغت العلوم بصبغة حيوية.

ولعل "شوبنهور" هو أول من فطن إلى أن "الحياة" هي أساس الوجود، ثم جاء "برجسون" وتناول هذه الفكرة بحثاً واستقصاءاً، حتى استطاع بقوة إيمانه أن يجذب إليها أنظار هذا العالم الذي طغت عليه روح "اللاأدرية"[2]

(1) Henri Bergson, Matter and Memory, translated by Nancy Margaret Paul and W. Scott Palmer, London: George Allen and Unwin LTD, New York, The Macmillan Company, 1959, p. vii.

(٢) تطلق "اللاأدرية" Agnosticism عند المحدثين على إنكار قيمة العقل وقدرته على المعرفة، أو على إنكار معرفة المطلق، أو على القول ببطلان علم ما بعد الطبيعة. فإذا عرضت على أحد "اللاأدريين" مسألة من مسائل هذا العلم، لم يتكلم عليها بنفي أو إثبات؛ بلٍ يتوقف عن الحكم فيها لاعتقاده أنها لا تقبل الحل.

وتطلق "اللاأدرية" أيضاً على المذاهب الفلسفية التي تقول بعجز العقل عن معرفة

والشك طغياناً مروعاً.

والواقع أن طابع فلسفة "برجسون" لم يتحدد إلا بمعارضتها لفلسفات معروفة كان الناس يتقبلون مبادئها دون بحث أو تمحيص، كأنما هي مبادئ علمية يقينية لا نزاع فيها. ولما كان في مقدمة تلك الفلسفات سائر النزعات الآلية، والتطورية، والعلمية المتطرفة، فقد أصبح لزاماً على "برجسون" أن يعرض لنقد التفسير الميكانيكي للوقائع، لأنه هو الأصل في سائر تلك النزعات[١].

لم يقتصر "برجسون" في "المعارضة" على تفنيد دعوى الآلية، بل هو قد شن هجمات عديدة على معسكرات أخرى قد لا تقل عنها أهمية. وقد صرح بأن كل مؤلف من مؤلفاته إنما هو وليد ثورة على مذهب معين، أو سخط على فلسفة بعينها. ومن هنا وجد "برجسون" نفسه بإزاء خصوم عديدين: نذكر من بينهم "الأفلاطونيين" و"المدرسيين" و"الكانطيين" وأصحاب المذهب العقلي عموماً. أما "الأفلاطونيون" فلأنهم قد قالوا بالمثل وأنكروا التغير. وأما "المدرسيون" فلأنهم ألغوا الزمان لحساب الأزلية، وأما "الكانطيون" فلأنهم قد وضعوا الزمان على قدم المساواة مع المكان. وأما "العقليون" فلأنهم قد توهموا أن في استطاعة العقل أن يدرك الحياة إدراكاً تاماً. ونظراً لهذه الحملات العديدة، فقد وقع في ظن البعض أن "الفلسفة البرجسونية" إن هي إلا فلسفة لا عقلية، لا حتمية تنكر الوجود لحساب الصيرورة وتلغي

الحقائق التى تجاوز طوره، كوضعية "أوجست كونت"، وتطورية "سبنسر"، ونسبية "هاملتون"، ونقدية "كانط". فكل فيلسوف ينكر المعرفة، أو يقول بوجود حقائق لا سبيل إلى معرفتها فهو من "اللاأدرية" انظر في ذلك: د. جميل صليبا، المعجم الفلسفي، الجزء الثاني، ص٢٥٨.

(١) د. زكريا إبراهيم، برجسون، سلسلة نوابغ الفكر الغربي، دار المعارف بمصر، ١٩٦٨، ص١٠.

العقل لحساب الحدس. ولكن على الرغم من أهمية "السلب" في صميم فلسفة "برجسون"، فقد يكون من الخطأ أن تخلع على تلك الفلسفة طابعاً سلبياً محضاً، فليست قيمة هذه الفلسفة منحصرة في هذا الجانب السلبي، مهما كان من أهميته، بل لابد لنا أن نتذكر أن "برجسون" قد أقام ميتافيزيقا إيجابية قوامها تقرير واقعة الحرية، وإثبات حقيقة الروح، وتفسير ظاهرة الخلق، والكشف عن مبدأ "الفعل" و"المحبة" في الوجود[١].

حياته وأعماله

ولد "هنري برجسون" Henri Bergson بباريس في ١٨ أكتوبر عام ١٨٥٩ من أبوين يهوديين، ويقال إن أمه كانت من أصل إنجليزي. ولسنا نبالغ في تقرير أهمية الأثر الروحي الذي تركته في نفس "برجسون" ثقافة أمه الإنجليزية، فقد استطاع "برجسون" منذ صباه أن يمتلك ناصية اللغة الإنجليزية، وذلك بفضل رعاية والدته التي كانت تشرف على تعليمه وتثقيفه. وقد أرجع بعض المؤرخين حب "برجسون" للحياة وميله إلى النشاط والعمل، وخياله الخصب المتدفق، ونزوعه المستمر نحو اللانهائية؛ إلى ذلك الأثر النفسي العميق الذي خلفه تعلقه بأمه ومحبته لها وتمثله بها[٢].

وأمضى دراسته الثانوية في ليسيه "بونابرت" ثم في ليسيه "فونتان" (التي سميت فيما بعد ليسيه كوندرسيه) Condorcet، فأظهر نبوغاً فائقاً في الدراسات الكلاسيكية والرياضية معاً، واستطاع أن يكتشف بنفسه حل مسألة الدوائر الثلاث التي اقترحها "بسكال" وقد فاز في عام ١٨٧٧ بجائزة في الرياضيات، فنشرت مجلة "حوليات الرياضية" الحل الذي كان قد تقدم به،

(١) المرجع السابق، ص١١.
(٢) المرجع السابق، ص١٨.

وكان قبل ذلك قد حاز على جوائز في مسابقات عامي ١٨٧٥، [١] ١٨٧٦.

دخل "برجسون" معهد المعلمين العالي شعبة الآداب عام ١٨٧٨ حيث كان زميلاً لكل من "جان جوريس" Jean Jaure's و"موريس بلوندل" M, Blondel وغيرهما، وقد تلقى "برجسون" في هذا المعهد ثقافة فلسفية ممتازة، فتتلمذ في السنة الأولى على الأستاذ "أوليه لابرون" الذي كان مشهوراً بنزعته الأخلاقية المسيحية، ثم تتلمذ على الفيلسوف الروحي الكبير "إميل بوترو" الذي كان أستاذ الفلسفة الأول بلا منازع في ذلك الحين. وقد أوضح "بوترو" أن مهمة الفيلسوف ليست هي التعميم، ورصف الوقائع فى إطارات مصنوعة من قبل، وإنما المنهج السليم هو الذي يكفل لنا الالتصاق بالواقع الأصيل[٢].

كما وقع "برجسون" تحت تأثير فلسفة "سبنسر" فكان يديم النظر في كتابه "المبادئ الأولى" ووجد عنده ما لم يجده عند غيره من فلاسفة ذلك الحين: ألا وهو الاهتمام بالوقائع الجزئية، والحرص على الرجوع إلى الواقع، والانصراف إلى تلمس آثار التجربة. أما غيره من الفلاسفة فقد كانوا مشغولين بتركيب مذاهب شامخة، أساسها التصورات المجردة والتلاعب المنطقي بالألفاظ[٣].

قرأ "برجسون" بعناية كلا من "لوك" و"هيوم" وغيرهما من التجريبيين، كما درس بإمعان فلسفة "جون ستيوارت مل"، وفلسفة "باركلي" المثالية. والحق

(1) Bergson, Time and Free Will, An essay on the Immediate Data of Consciousness, Translated by F. L. Pogson, London: George Allen and Unwin LTD, New York, Humanities press, Inc, 1971, Translator's preface, p. xi.

(٢) د. مراد وهبة، المذهب في فلسفة برجسون، دار المعارف بمصر، ١٩٦٠، ص٣٩.

(٣) د. زكريا إبراهيم، برجسون، ص١٩.

أنه استطاع أن يجمع في شخصه "ثقافة الإنسانية الفلسفية جمعاء" فظهرت لديه، مجتمعة، تعاليم كل من "هيرقليطس"، و"أفلوطين"، و"اسبينوزا"، و"ليبنتز"، و"شوبنهور"، و"باركلي".

وأتم "برجسون" دراسته بمعهد المعلمين وحصل على درجة الأجرجاسيون في الفلسفة عام ١٨٨١، ثم حصل على الدكتوراه في عام ١٨٨٩ برسالتين عنوان الكبرى منهما "بحث في المعطيات المباشرة للشعور" والرسالة الصغرى باللاتينية عنوانها: "رأى أرسطو في المكان". وقد كان لهاتين الرسالتين دوي كبير في الأوساط الجامعية، إذ استطاع "برجسون" - وقد كان عندئذ أستاذاً للفلسفة بليسيه هنري الرابع بباريس - أن يلفت الأنظار إلى منهجه الجديد في البحث، وطريقته في حل المشكلات[1].

ونشر عام ١٨٩٧ بحثاً بعنوان "الصلة بين النفس والبدن" عرضه في مؤلف آخر بعنوان "المادة والذاكرة"، وعلى الرغم من أن هذا المؤلف الجديد قد يكون أعسر مؤلفات "برجسون" جميعاً، فقد وجد فيه بعض النقاد كتاباً ممتازاً.

ثم ظهر لـ "برجسون" عام ١٩٠٤ كتيب صغير بعنوان "الضحك" أسهل كتبه جميعاً، وأقربها مثالاً إلى القارئ العادي، وفيه يعرض لدراسة دلالة "المضحك" أو الهزلي"[2]، وكتب في عام ١٩٠٧ مؤلفه المشهور في"التطور الخالق"، وفيه يعرض لدراسة نظرية التطور، وبيان الصلة بين العقل والغريزة؛ فيربط بذلك بين مشكلة الحياة ومشكلة المعرفة، محاولاً أن يحدد

(١) د. عبد الرحمن بدوي، موسوعة الفلسفة، ص٣٢٢.
انظر أيضاً:
James Collins, op. cit., p. 809.

(٢) انظر بشيء من التفصيل، هنري برجسون، الضحك، بحث في دلالة المضحك، ترجمة د. سامي الدروبي ود. عبد الله عبد الدائم، دمشق، ١٩٦٤.

معنى الحياة على ضوء دراسته لتطور الأجناس.

وفي عام ١٩١٥ بعد الحرب العالمية الأولى كتب بحثاً صغيراً بعنوان "معنى الحرب" تساءل فيه عن مصير الإنسانية ومعنى التقدم ويعرب عن ثقته في انتصار القيم الروحية والقوى الأخلاقية والمثل العليا. وفي عام ١٩٢٨ حصل "برجسون" على جائزة "نوبل" في الآداب تقديراً للخدمات الفكرية الجليلة التي قدمها للإنسانية. وفي عام ١٩٣٢ اكتمل مذهبه بكتابه الضخم "منبعا الأخلاق والدين". وقد أحدث هذا الكتاب ثورة كبرى فى الأوساط الفلسفية والدينية، إذ وجد فيه الناس مزيج من التصوف والفلسفة الخلقية والتأملات السياسية ذات النزعة الإنسانية الحالمة[1].

وتوفي "برجسون" عام ١٩٤١، وعقدت الأكاديمية الفرنسية اجتماعاً خاصاً أعلنت فيه الحداد لوفاته، فوقف "بول فاليري" Paul Valery يؤبن فيلسوف فرنسا الأكبر في عبارات قوية ملؤها الآسى والحزن العميق فقال:

"إن الصورة التي قدمها لنا "برجسون" للإنسان المفكر لهي صورة سامية، نقية، ممتازة. وربما كان "برجسون" آخر مفكر عرفناه استطاع بحق أن يكرس حياته لخدمة الفكر في نزاهة وعمق، خصوصاً في هذه الأونة التي شحَّ فيها الفكر ونضب معين التأمل".

نظرية الديمومة

يقول "برجسون":

"في اعتقادي أن كل تلخيص يُقدَّم لآرائي من شأنه أن يشوهها فيمجموعها وأن يعرضها بالتالي لمجموعة كبيرة من الاعتراضات. اللهم

(١) د. زكريا إبراهيم، المرجع السابق، ص ٣٠.

إلا إذا نفذ الباحث منذ البداية وعاد دائماً إلى ذلك المبدأ الذي أعده مركز مذهبي بأكمله ألا هو: حدس الديمومة"[١].

إن حدس الديمومة هو المحور الذي تدور حوله كل فلسفة "برجسون"، وهو يعني بـ "الديمومة" الزمان الحقيقي أو "الديمومة الباطنة على نحو ما نحياها فى صميم نفوسنا أي على نحو ما تحياها الذات في الزمان.

ولا شك أن "الأنا" أو "الذات" هي نقطة البداية عند "برجسون" لكي ينتقل من بعد إلى الجسم، فالحياة، فالمادة، فالكون، حتى ينتهي إلى المبدأ الإلهي نفسه، وهذا هو المسار في حركته الفكرية، وهو بالفعل ما أراده "برجسون" لمنهجه الحدسي منذ البداية. يقول:

"إن الحدس لا يكشف لنا عن الروح فقط، بل هو يكشف لنا أيضاً عن "الديمومة" و"التغير" المحض. فالروح هي ميدانه الخاص، ولكنه يريد أيضاً أن يصل إلى إدراك ما فى الأشياء المادية ذاتها من مشاركة وجدانية، إن لم نقل للمبدأ الإلهي نفسه"[٢].

ولكن لماذا قال "برجسون" إن الزمان هو جوهر الوجود، أو إن "الديمومة" هي نسيج الحياة؟ لقد كانت الآلية سائدة في عصر "برجسون"، والآلية في جوهرها خلط بين الزمان والمكان، وإحالة الكيف إلى كم، وتفسير للحياة بالمادة. فليس من سبيل للقضاء على الآلية إلا بالتمييز بين الزمان والمكان، تمهيداً للتمييز بين الحياة والمادة، إذن فالأصل في نظرية "برجسون" في "الديمومة" هو رغبته في معارضة "الآلية" المتمثلة في النظرية الترابطية ودعاة علم النفس الفيزيائي، فمن هذه المعارضة اتجه "برجسون" إلى تناول مسألة "الديمومة" أو "الزمان الحقيقي" ومن مسألة "الزمان" اتجه إلى مسألة

---

(1) انظر: Bergson, Time and Freewill, p. 8.

(٢) نقلاً عن: د. زكريا إبراهيم، المرجع السابق، ص٥٢.

"الشعور النفسي" ومن ثم إلى مسألة "الحرية"[١].

وتبدأ "نظرية الديمومة" بالمعطيات المباشرة للشعور، أي تبدأ بما هو ماثل بالفعل أمام شعورنا وهذه المعطيات مباشرة بمعنى أن الحدس يدركها إدراكاً عيانياً، دون حاجة إلى "حد أوسط" كما هو الحال في الفكر التحليلي، أما الشعور – في نظره – هو تلك الملكة التي تُدرك في صميم ذاتها "ذاتية" الواقع نفسه.

يقول "برجسون":

"إن كل فلسفة – كائنة ما كانت – لابد أن تجد نفسها مضطرة إلى أن تبدأ من تلك المعطيات، وحينما يعرض المرء مثلاً لدراسة "حرية الإرادة"، فإنه لابد أن يجعل من الشعور بالحرية نقطة بدايته. بل حينما يجعل المرء من الحركة موضوعاً لنظره العقلي، فإنه لابد أن يجعل من الشعور المباشر بالحركة نقطة بدايته... إلخ. وإذن فأنا لا أسلم إلا بما يسلم به الناس جميعاً منذ البداية"[٢].

وهذه المعطيات المباشرة التي تكشف لنا دون واسطة أو حجاب هي تلك "الذات" هي ذلك "الشيء" في ذاته الذي نستطيع عن طريق الحدس أن نقبض على زمامه، وأن ندركه في نقائه الطبيعي. ولكن إذا كان في وسعنا أن ندرك ذواتنا بطريقة مباشرة، فإن هذا لا يعنى أن إدراكنا لذواتنا يتم بطريقة تلقائية لا تستلزم أدنى جهد، بل لابد من جهد حدسي شاق حتى نتمكن من إدراك هذه "المباشرة" التي تكمن فى صميم حياتنا الباطنة، أعني تلك

---

(١) د. حبيب الشاروني، بين برجسون وسارتر، أزمة الحرية، دار المعارف بمصر، ١٩٦٣، ص١٧.

(٢) نقلاً عن د. زكريا إبراهيم، برجسون، ص٥٨.

انظر أيضاً: Bergson, op. cit., p. 78.

"الذات" التي هي أقرب ما تكون إلينا، وإن كنا نحن في العادة أبعد ما نكون عنها. ولكن لماذا كان اكتشاف "الذات" أمراً صعباً؟[1].

تنشـأ هذه الصعوبة من أننا في العادة متجهون إلى العالم الخارجي، نراقبه ونعمل فيه ونحاول السيطرة عليه. والعالم الخارجي – كما يبدو لنا – مركب من أجسام جامدة ممتدة، أجزاؤها متلاصقة في المكان بعضها إلى جوار بعض؛ أعني أن هناك مكاناً متجانساً تمام التجانس، وفواصل محددة فيما بين أجزاء ذلك المكان. ونحن عادة نعمم تلك الصفات على كل وجود كائناً ما كان، حتى الذات تعتبرها كم محض وتجانس خالص ووحدات منفصلة لا استمرار بينها. لكن الذات ليست حقيقة مكانية تقبل القياس، بل هي "ديمومة محضة" لا تمت بصلة إلى المكان والزمان الذين تتحدث عنهما علوم الطبيعة. وربما كان منشأ الكثير من الأخطاء التي وقع فيها الفلاسفة هو خلطهم بين المكان والزمان، وقياسهم للمتحرك بالساكن. فليس بدعاً أن تكون حقيقة الذات قد غابت عن الكثير من الفلاسفة وعلماء النفس، مادام هذا شأن "العلم" في الخلط بين الزمان والمكان وبين الكيف والكم.

وإذا حاولنا أن نتجنب تلك الأخطاء التي وقع فيها الآليون، فإننا لن نجد صعوبة في أن نتحقق من أن الذات "فاعلية" فريدة في نوعها، غير قابلة للقسمة، وليس فيها موضع للامتداد أو التجانس أو الانفصال أو الضرورة. ومعنى هذا أن "الحدس" هو الكفيل بأن يكشف لنا عن طبيعة تلك "الذات" التي هي في جوهرها "صيرورة"، و"تغير" و"ديمومة"، و"تجدد"، و"حرية"، و"خلق مستمر".

---

(١) د. زكريا إبراهيم، المرجع السابق، ص٦٠.

انظر أيضاً: د. حبيب الشاروني، المرجع السابق، ص١٩.

مشكلة الحرية

إذا كان اكتشاف "برجسون" للزمان الحقيقي، أعني من حيث هو ديمومة متصلة واستمرار مطلق، هو الذي أدى به إلى القول بالحرية وإلى اعتبارها واقعة مباشرة من معطيات الشعور في تغيره الدائب، فإن ابتداء "برجسون" بانتقاد التصور العلمي للكيفيات النفسية ليدل على أنه قد عمل أولاً على أن يتحرر هو نفسه من التصور العلمي قبل أن يعين لنا بعد ذلك طبيعة "الحرية" ومعنى "الفعل الحر"[١].

فلسفة "برجسون" إذن تبدأ بممارسة الفيلسوف للحرية. ومن ثم فإن دراستنا لموضوع الحرية ينبغي أن تبدأ من هذا الموقف عينه، وأن تنظر في هذه المحاولة التي أريد بها "برجسون" التحرر من التصور العلمي. وقد يبدو لنا - لأول وهلة - أن هذه المحاولة إن هي إلا قدرة سالبة تقف عند مستوى المنهج وطريقة التفكير فحسب، أو تفترض مجرد الرفض والإنكار ولا ترقى إلى تلك الحرية الإيجابية الفعالة. لكن فلسفة "برجسون" تظهرنا بالفعل على حرية إيجابية حقيقية، بحيث تكشف لنا عن "الزمان الحقيقي" مجال "الفعل الحر".

والحرية - فيما يرى "برجسون" - تقتضي منا أولاً أن نتخلص من التصورات العلمية وكذلك من التصورات العامية المتأثرة بها، وهي تقتضي ثانياً أن نتخلص من العادات العقلية ومن العادات الاجتماعية، وهى في الحالتين عادات نفعية عملية أو هي عادات صناعية خلقتها مطالب العمل. وهي تقتضي ثالثاً أن نتخلص من لغتنا الدارجة وألفاظنا المنتشرة، وهي كذلك لغة اقتضتها مطالبنا في الحياة العملية. ونحن إذا استطعنا أن نتخلص من هذا كله أتيح لنا مباشرة أن ننفذ إلى ميدان النفس الحق، وأن نرتد إلى حياتنا الباطنة لنتابعها في ديمومتها وحريتها[٢].

---

(١) المرجع السابق، ص ٣٠.

(٢) انظر بشيء من التفصيل: Bergson, Time and Freewill, p. ١٦٥.

عمل "برجسون" على أن يبين لنا أن كل ما أثير من لبس بصدد مشكلة "الحرية" - سواء أكان ذلك عند الحتميين أم عند دعاة الحرية أنفسهم - يرجع في نهاية الأمر إلى خلط الفلاسفة بين الكيف والكم وبين الزمان والمكان بين التتالي والتآني. وهنا نلاحظ مباشرة أن معالجة "برجسون" لمسألة "الحرية" تبدأ - ككل الموضوعات التي تناولها في فلسفته - بنقد مواقف فلسفية معينة كانت سائدة عند الفلاسفة والعلماء، وكانت تعبر عن المظاهر المختلفة للمذهب المادي. ففي مسألة "الحرية" يعرض "برجسون" لنقد مذاهب الجبريين فى صورها المختلفة، كما يعرض كذلك لنقد الآراء التى قال بها خصوم الجبرية أنفسهم، لينتهي إلى القول بحرية مختلفة تساير الشعور في ديمومته وإبداعه المتصل. وأول قيمة عملت نظرية "برجسون" في الحرية على إظهارها وقامت عليها في الوقت نفسه هي الاتصال أو الاستمرار فيالحياة النفسية. وبمقتضى الاتصال يرتبط الماضي بالحاضر كما يرتبط الحاضر بالمستقبل، ويأتي الفعل الحر ثمرة أو نهاية تطور وتقدم داخلي تلقائي. لهذا نرى "برجسون" يشبه صدور الفعل الحر عن النفس بسقوط الثمرة الناضجة من الشجرة. فليس إذن في عالم النفس خلق من لا شيء، كما أنه ليس هناك انفصال عن الماضي. يقول "برجسون":

"ليس من شك في أن الماضي بأجمعه يتبعنا في كل لحظة: فكل ما شعرنا به وما فكرنا فيه وما أردناه منذ طفولتنا الأولى قائم هناك ومتجه نحو الحاضر الذي سوف يلحق به"[١].

تُظهر لنا الحرية عند "برجسون" أن هناك جواً من الطمأنينة والثقة، وأن هذا الجو المطمئن الواثق إنما يرجع في نهاية الأمر إلى فكرة "الديمومة" و"الاتصال"، وتظهر أيضاً في احترام هذه الحرية للماضي وللتاريخ وتقديرها للشخصية الإنسانية وفي تقريرها لقيمة العمل وخطورته. ونحن إذا نظرنا إلى

(١) نقلاً عن د. حبيب الشاروني، بين برجسون وسارتر، ص٤١.

"الفعل الحر" من حيث هو الثمرة التي ينتهي إليها تغير "الذات" ونموها الداخلي التلقائي، لتبينا مباشرة أن مثل هذا الفعل لا يصدر إطلاقاً عن أي انفصال في الذات فليس هناك بالتالي أي أزمة بين الإنسان وذاته؛ وإنما هناك ديمومة متصلة دائبة، وحركة ديناميكية حية مستمرة.

التطور الخالق

ظلت دراسة "برجسون" منحصرة في نطاق علم النفس، أما الآن فسوف يتسع نطاق بحثه بحيث يشمل علم الحياة، وعلم الكون لكي ينتهي - فى خاتمة المطاف - إلى العلم الإلهي. وكما كانت نقطة البدء في كل أعمال "برجسون" السابقة هي نقد بعض المذاهب السائدة، فكانت رسالته في "المعطيات المباشرة للشعور" قائمة على نقد النظرية الترابطية ودعاة علم النفس الفيزيائى، فكذلك كتابه في "التطور الخالق" إنما يقوم على نقد البيولوجيات الميكانيكية، أي مذاهب التطور الآلي على نحو ما نجدها عند كل من "داروي" و"لامارك" و"سبنسر"[١].

وقد خصص "برجسون" فصلاً بأكمله من كتابه المشار إليه، لنقد المذاهب الفلسفية عموماً، فعرض لدراسة المبادئ الأساسية لكل من "أفلاطون" و"أرسطو" و"ديكارت" و"اسبينوزا" و"ليبنتز" و"كانط" و"سبنسر" على ضوء نظريته في "الديمومة" التي تحددت معالمها في "التطور الخالق"، وخرج من هذه الدراسة إلى أن كل هؤلاء الفلاسفة قد ألغوا "الزمان" لحساب "الأزلية" وضحوا بـ"التغير" في سبيل "الثبات"، وعمدوا على محو "الديمومة" و"الحركة" و"الصيرورة" لحساب "المكان" و"السكون" و"الآلية الجامدة"[٢].

---

(١) انظر بمزيد من التفصيل: هنري برجسون، التطور الخالق، ترجمة د. محمد قاسم، مراجعة د. نجيب بلدي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٨٤.

(٢) د. زكريا إبراهيم، برجسون، ص١٣٥.

رأى "برجسون" أن مذهب "الآلية"[١] ومذهب "الغائية"[٢] قد كانا على خطأ في فهم "التطور" وإدراك "الزمان" حينما تصورا أن "التنظيم العضوي" على غرار "الصناعة البشرية" فجعلا مقصد الطبيعة معروضاً من قبل، وتصورا أن المستقبل كائن ضمناً في الحاضر.

يريد "برجسون" أن يبحث في الماضي - لا في المستقبل - عن علة ما هو كائن، ولكنه يرفض العلية الآلية، لأنه يرى أن الدفع الذي صدرت عنه الموجودات هو إلى الفعل الإرادي أقرب منه إلى الدفع الميكانيكي. فنحن بصدد تطور قد تحقق، لا عن طريق الصدفة الآلية أو الإضافات العرضية لمجموعة من الأحداث الطبيعية، بل عن طريق جهد خلاق يعبر عن وحدة في الاتجاه ويشبه حركة الوعي أو الشعور. والوثبة الحيوية، هي تلك القوة المشتركة التي تشيع في سائر الأحياء، فتجعل تطور الأنواع المختلفة متشابهاً من بعض الوجوه. وحسبنا أن نلقي نظرة على تطور تلك الأنواع حتى نتحقق من أن هذا التطور ليس وليد الصدفة (كما تزعم الآلية المحضة) بل هو وليد قوة حيوية واحدة.

James Collins, A History of Modern European Philosophy, p. 890.

(١) تصورت "الآلية" - كما سبق القول - أن المستقبل والماضي كائنان في الحاضر وخاضعان للحساب بالنظر إلى وظيفة كل منهما في الحاضر. ومعنى هذا أن الآلية تلغي المستقبل والماضي لحساب الحاضر.

(٢) أما الغائية، فقد نسبت إلى الطبيعة مقاصد شبيهة بمقاصدنا، فافترضت أن جميع الأشياء والموجودات في الطبيعة قد جُعلت بحيث تحقق برنامجاً موضوعاً من قبل أو غرضاً سابقاً قد حدد منذ الأزل.

مراجع الفصل الثالث من الباب السادس

- د. زكي نجيب محمود، أحمد أمين، قصة الفلسفة الحديثة، ص٣٦٧.
- انظر أيضاً:

James Collins, A History of Modern European Philosophy, p. 811.

- Henri Bergson, Matter and Memory, translated by Nancy Margaret Paul and W. Scott Palmer, London: George Allen and Unwin LTD, New York, The Macmillan Company, 1959, p. vii.
- د. زكريا إبراهيم، برجسون، سلسلة نوابغ الفكر الغربي، دار المعارف بمصر، ١٩٦٨، ص١٠.
- المرجع السابق، ص١١.
- المرجع السابق، ص١٨.
- Bergson, Time and Free Will, An essay on the Immediate Data of Consciousness, Translated by F. L. Pogson, London: George Allen and Unwin LTD, New York, Humanities press, Inc, 1971, Translator's preface, p. xi.
- د. مراد وهبة، المذهب في فلسفة برجسون، دار المعارف بمصر، ١٩٦٠، ص٣٩.
- د. زكريا إبراهيم، برجسون، ص١٩.
- د. عبد الرحمن بدوي، موسوعة الفلسفة، ص٣٢٢.

- انظر أيضاً:

James Collins, op. cit., p. 809.

- انظر بشيء من التفصيل، هنري برجسون، الضحك، بحث في دلالة المضحك، ترجمة د. سامي الدروبي ود. عبد الله عبد الدائم، دمشق، ١٩٦٤.
- د. زكريا إبراهيم، المرجع السابق، ص ٣٠.
- انظر: Bergson, Time and Freewill, p. 8.
- نقلاً عن: د. زكريا إبراهيم، المرجع السابق، ص٥٢.
- د. حبيب الشاروني، بين برجسون وسارتر، أزمة الحرية، دار المعارف بمصر، ١٩٦٣، ص١٧.
- نقلاً عن د. زكريا إبراهيم، برجسون، ص٥٨.
- انظر أيضاً: Bergson, op. cit., p. 78.
- د. زكريا إبراهيم، المرجع السابق، ص٦٠.
- انظر أيضاً: د. حبيب الشاروني، المرجع السابق، ص١٩.
- المرجع السابق، ص ٣٠.
- انظر بشيء من التفصيل: Bergson, Time and Freewill, p. ١٦٥.
- نقلاً عن د. حبيب الشاروني، بين برجسون وسارتر، ص٤١.
- انظر بمزيد من التفصيل: هنري برجسون، التطور الخالق، ترجمة د. محمد قاسم، مراجعة د. نجيب بلدي، الهيئة المصرية العامة للكتاب،

.١٩٨٤

- د. زكريا إبراهيم، برجسون، ص١٣٥.

- James Collins, A History of Modern European Philosophy, p. 890.

المحتويات